CONSTANTIN

NOICA

Sentimentul românesc al ființei

CONSTANTIN NOICA

SENTIMENTUL ROMÂNESC AL FIINȚEI

1978

CUVÂNT ÎNAINTE

Dacă pe pământul românesc ar crește o plantă hrănitoare ce nu se găsește în alte părți, ar trebui să dăm socoteală de ea. Dacă în vorbirea noastră s-au ivit cuvinte și înțelesuri ce pot îmbogăți gândul omului, dar nu au apărut în vorbirea și cugetul altora, suntem de asemenea datori să dăm socoteală de ele.

Un astfel de cuvânt este „întru"; un asemenea înțeles ne pare a fi cel al ființei. În fapt, înțelesul deosebit al ființei, la noi, este poate lucrarea înțelesurilor deosebite ale lui „întru", care a venit să exprime ființa dinăuntru *parcă, sugerând că a fi înseamnă „a fi întru ceva", adică a fi în și nu pe deplin în ceva, a se odihni dar a și năzui, a se închide dar și a se deschide. Ființa a fost astfel scoasă din încremenire și s-a clătinat. Dar dacă nu s-ar clătina, ar fi cu adevărat? Ce fel de ființă este aceea în care nu e loc pentru nicio vibrație și nicio devenire?*

Ceva nou ni s-a părut că iese astfel de aici, diversificând ființa și punând-o în neașezare, în loc s-o lase unitară și calmă, cum părea când era privită din afară. Atunci ființa și-a pierdut, odată cu caracterul ei absolut, gravitatea. Pentru sensibilitatea noastră speculativă infuză, ființa are o bună margine de libertate și – în termenii noștri – o fragedă fire. Aceasta nu înseamnă lipsă de răspundere în ce privește problema ființei, ci instituirea unui concept deschis al ei.

Cei care au plecat de la gravitatea ființei și conceptul ei închis au ajuns la neant și absurd, ca în câteva orientări contemporane din Apus. Frageda fire a ființei, în schimb, nu dă sentimentul fragilității ei, cât pe cel al prezenței ei universale, chiar dacă la niveluri și intensități diferite. Încercăm astfel să vorbim despre un sentiment românesc mai deosebit al ființei, așa cum s-a putut spune că sufletul germanic are un sentiment deosebit al devenirii, cel rus unul deosebit al spațiului și cel american un sentiment deosebit al eficienței.

La fel cum Eminescu spunea despre limba noastră: „a ieșit limba aceasta din învăluirile trecutului", am putea spune și despre ideea

românească de ființă că iese astăzi din învăluirile trecutului și ale limbii însăși.

Paginile de față, cel puțin, se străduiesc să pună în lumină acest lucru. Nu poate fi vorba de o lucrare filosofică, de vreme ce nu o reflexiune speculativă este învăluită în limba sau în basmele și creațiile noastre, de unde desprindem gândul ființei; doar la Eminescu ar părea să fie în joc o viziune filosofică, deși nici la el una organizată. Dar dacă nu ne propunem a face din lucrarea de față una filosofică asupra ideii de ființă, s-ar putea încerca una în prelungirea acestor interpretări. După ce am scris despre câteva cuvinte românești, și acum despre sporul adus de ele în problematica ființei, închipuim o încercare asupra ființei care să nu mai fie direct tributară cuvintelor și sensurilor românești. Dar se va fi născut și ea, dacă va reuși, din prisosurile lor.[1]

Autorul

INTRODUCERE

Ca orice fiinţă pe lumea aceasta, un popor este o bună închidere ce se deschide. Determinările întru sine ale poporului român sunt cunoscute. Deschiderile lui nu s-au încheiat încă.

Pentru o închidere ce se deschide, limba noastră are un cuvânt deosebit, prepoziţia *întru,* ce nu-şi găseşte lesne echivalentul în marile limbi europene. Dar unui vorbitor de limbă română nu mai este necesar să i se pună în lumină nuanţele lui *întru.* Cel mult i se poate aminti că, provenită din adverbul latin *intro,* ce însemna înăuntru, prepoziţia noastră a adus şi sensul de *înspre,* dând astfel o bună tensiune, care este de esenţa spiritului, de a fi în acelaşi timp în ceva (într-un orizont, într-un sistem) şi de a tinde către acel lucru.

Astfel, prin determinările propriei sale istorii, civilizaţia noastră a fost *întru un spaţiu dat.* Ea nu a roit, cum a făcut, civilizaţia elenică, dând colonii proprii pe toate coastele învecinate; nu şi-a aproximat spaţiul, ca civilizaţia germană; nu a colonizat pe alţii, cum a făcut civilizaţia anglo-saxonă. A fost întru spaţiul din jurul Carpaţilor. Prin acest spaţiu au trecut şi alte seminţii; dar au trecut, numai. Noi am rămas în el. Şi am stat aşa de bine întru el, încât unele popoare migratoare au trebuit să se aşeze în jurul lui, iar altele s-au topit în fiinţa noastră.

La fel ca într-un spaţiu, civilizaţia noastră a fost *întru o limbă,* cea latină. Vecinii de jos, din stânga, din dreapta ne-au dat multe şi admirabile cuvinte, dar toate s-au lăsat prinse în limba aceasta de obârşie latină. Iar când, în veacul al XIX-lea, legăturile noastre cu restul lumii s-au refăcut, latinitatea limbii s-a regăsit nu numai ca obârşie, dar şi în act, prin absorbirea, ea din cămările proprii, a numeroase cuvinte din limba-matcă, latina, şi limba soră, franceza.

Civilizaţia noastră, chiar la treapta spiritului, s-a desfăşurat de-a lungul timpurilor precumpănitor întru ceva: *întru natură.* Nu se poate vorbi de panteism, cum s-a încercat uneori, dar nu este în joc nici experienţa comună a naturii. Viaţa noastră spirituală a fost întru realitatea cuprinzătoare şi plină

de înțelesuri a Maicii firi, dându-ne acel sentiment al realului concret despre care vorbesc toți cei ce cunosc sufletul românesc. Iar în timp ce alte popoare opun naturii spiritul, aici ele s-au împletit, tăria extremă a spiritului netransformându-se niciodată în excesele lui.

Când civilizația noastră s-a ridicat până la cultură, ea nu a creat totul din nou, ci a fost, ca și în fața naturii, *întru culturi istorice* date. Nu s-a ivit la noi ispita deșartă a noutății totale. Noi am știut să aducem noutatea *întru* ceea ce ne era istoricește propriu. De aceea s-a putut spune, de pildă, despre arta noastră cum că originalitatea ei constă în a da „o sinteză armonioasă", adică în a face ca noutatea să nu fie în lucrul însuși, cât întru el.

S-a spus că civilizația noastră este între două lumi. Nu cumva *întru două lumi?* Suntem între Orientul Apropiat, dar și îndepărtat (despre deschiderea noastră către cultura indiană, Blaga, într-o admirabilă pagină postumă, spune lucruri hotărâtoare) și între Apus. Niciunul, nici altul nu au pus pecetea lor pe noi, dar, așa cum mijlocim geografic, nu am putea mijloci și spiritual?

Oricum, civilizația noastră are privilegiul de a *fi întru o tradiție* care să poată reprezenta un factor activ. Unele popoare, copleșite de numărul secolelor apuse, nu au putut lăsa activă tradiția lor decât într-o mai mică măsură, astfel că, pentru ele, a trăi în spirit de tradiție, sau de modernitate, a putut fi o neîncetată sfâșiere. Noi putem fi și mai departe întru *ceea ce am fost*, înaintând totodată cu veacul.

Pe baza acestei tradiții, poporul român are o mai largă întâlnire decât alții cu valorile spiritului; căci prin ea însăși tradiția înseamnă păstrarea *întru spirit* a ceea ce a fost bun în trecut. Dar o asemenea potrivită așezare întru cele ale spiritului ar fi putut să se traducă mai mult printr-o închidere, oricât de strălucită ar fi fost ea, anume într-o cultură folclorică – și atât. Noi însă am avut veacul al XVII-lea, cel al marilor personalități, iar a doua jumătate a veacului al XIX-lea a putut de asemenea da mari personalități culturale; și de altfel, natura acestei culturi folclorice, ca și felul întâlnirii noastre cu valorile, nu se ridică împotriva noutăților veacului, ci se împletesc în chip neașteptat de bine cu ele.

Poate că veacul însuși are nevoie să-și angajeze teribilele sale noutăți *întru ceva.* În acest sens, experiența noastră spirituală ar putea nu numai să ne învețe cum să fim noi înșine întru lumea de astăzi, dar și cum să fim de folos unei astfel de lumi înnoitoare.

Numai că, de rândul acesta, deschiderile noastre trebuie să fie, şi într-adevăr se arată a fi, însemnate. O bună deschidere în spaţiul lor îşi încearcă, firește, majoritatea popoarelor; la fel, prin cultură, ele îşi încearcă o deschidere a limbii lor. Dar o bună deschidere către natură, în ceasul revoluţiei tehnico-ştiinţifice, nu mai au toate comunităţile, nicio bună experienţă a tradiţiei şi a valorilor. Iar ceea ce cu siguranţă nu este dat altor comunităţi de astăzi, este deschiderea posibilă întru cele două lumi. Vestul cu Extremul Vest şi Orientul Apropiat cu Extremul Orient, două lumi a căror întâlnire stă să se producă. Nicăieri situaţia „închiderii ce se poate deschide” nu apare cu atâta relief istoric: două lumi masive închid, în întâlnirea lor, o comunitate, care în loc să fie strivită de ele, ca la o răscruce, poate să se deschidă către ele şi, mai ales, *să le deschidă una către alta.*

Aici s-ar putea înscrie, cu rol pozitiv, adecvaţia noastră sau înrudirea cu noutăţile veacului, laolaltă cu păstrarea unor valori ce sunt mai vechi decât veacul.

Dacă te întrebi de ce poporului acestuia i-au reuşit afirmările de sine din trecut, şi de ce în Europa de astăzi el păstrează sorţii câtorva bune deschideri, răspunsul ar putea să fie: pentru că el are o potrivită întâlnire cu fiinţa. Nu oricui fiinţa i se arată în acelaşi chip; nu oricine o resimte ca un fel de „a fi întru”. Există conştiinţe pentru care fiinţa este un fel de „a fi în”, respectiv în ceva absolut, gata dat, de neclintit. De aici, în parte, şi prăbuşirile posibile ale omului.

Dar fiinţa este limpede un fel de „a fi întru”. E de-ajuns să ne gândim la fiinţa omului. Fiecare dintre noi este determinat, ca om, de o natură individuală, în care se simte îngrădit, dar prin care, tocmai, este dator să se deschidă către omenesc; fiecare ţine de o fiinţă naţională şi una socială, prin care poate şi trebuie să se deschidă către universal. La fel, orice făptură este în limitaţie, dar spre *a fi* cu adevărat trebuie să treacă, dintr-o limitade ce limitează, într-una ce nu limitează.

Întru, care sugerează tocmai o asemenea limitaţie ce nu limitează, este în fapt o întrebare. Ni se pare că trebuie să resimţim fiinţa, în primul ceas, ca o întrebare, iar nu ca un răspuns. Totul pleacă, în om, de la întrebare, la drept vorbind. De aceea, spre a cerceta sentimentul românesc al fiinţei, este potrivit să vedem dacă felul nostru de a interoga face dreptate întrebării şi dacă nu cumva el spune gândului ceva deosebit de al altora.

I: ORIZONTUL ÎNTREBĂRII

Când capeţi un răspuns, te „luminezi”. Când pui o întrebare, în schimb, luminezi lucrurile. Este vorba de o luminare a lor la propriu, o punere a lor în lumină, în sensul că deschizi un orizont, unde lucrurile pot apărea lămurit sau nu. Felul cum proiectezi fascicolul de lumină, întrebând, este felul cum înfrunţi lucrurile, iar bogăţia modalităţilor de interogaţie ţine, nu mai mult de subtilitatea conştiinţei ce întreabă, decât de subtilitatea existentului asupra căruia întreabă. În definitiv, ce sens ar avea să nuanţezi întrebările asupra unei realităţi grosolane? Realitatea ea însăşi trebuie să aibă stări, trimiteri, înclinări şi declinări felurite, pentru ca bogăţia de nuanţe a întrebărilor să aibă sens. De aceea iscusinţa întrebărilor pe care le poţi pune în vorbirea românească este nu neapărat partea omului de aici, pe care istoria nu l-a răsfăţat prea mult, cât partea lucrurilor, al căror răsfăţ el a ştiut totuşi să-l vadă.

1) Întâi, întrebarea aduce o *suspendare*. Fiecare lucru în parte şi lumea ca un tot se pot „suspenda” un moment prin întrebare. Cu ea, lumea nici nu este, dar nici nu încetează să fie. Iar ceea ce pare să se petreacă doar în conştiinţa întrebătoare (lumea este pusă în paranteză „pentru mine”; ea există în realitate, dar este suspendată şi problematică doar în ochii mei) priveşte în fapt înseşi temeiurile lucrului. Este el? Nu se clatină el în adâncul lui, sau nu-i arată clătinarea tocmai interogaţia asupră-i, atunci când îl trimite până la temeiurile lui, aşadar până la facerea lui cu putinţă?

Nu este nevoie de întrebarea „este ori nu aşa?” spre a indica faptul că orice lucru stă sau a stat sub o nesiguranţă iniţială; ajunge întrebarea „cine este”? sau „ce este?”, pusă fiinţei sau lucrului – o întrebare ce pe om îl clatină oricând, căci îl face atent asupra a ce este el *în fond* – spre a le trimite la titlul lor originar de identitate.

De aceea, ca fiind vorba de o suspendare, în aproape toate limbile întrebarea orală se face printr-o intonaţie interogativă, în speţă prin ridicarea de ton. Vorbirea însăşi, înălţându-se, intră în suspensie, spre a arăta că toate

– gândul despre lucru, demersul de existenţă şi de cunoaştere, într-un fel lucrul însuşi – stau suspendate, înainte de a reveni, ca o noutate sau reînnoire, în sânul realităţii. Întrebarea „regenerează” realitatea.

2) În al doilea rând, pentru că o poate regenera parte cu parte sau întreagă, întrebarea devine o îndoire asupra realităţii, adică o dublare, într-un sens o oglindire a ei. Şi într-adevăr, întrebarea însoţeşte ca o oglindă realitatea, după cum însoţeşte întregul univers al enunţurilor. Tot ce asertăm poate fi pus sub interogaţie, la fel cu tot ce se vede şi este. Aristotel spunea despre suflet cum că el *este,* într-un fel, toate lucrurile, gândindu-se la nesfârşita capacitate de a le înregistra şi concepe. Întrebarea, însă, *este* toate lucrurile într-un sens şi mai exact: le suspendă pe toate şi le redă tuturor imaginea prin oglindire. Iar ca într-o oglindă, imaginea din întrebare este răsturnată.

Dacă pentru primul caracter al interogativităţii, cel de a suspenda lucrurile, semnificativă era, pentru întrebarea exprimată, ridicarea de ton, pentru acest de al doilea caracter este semnificativ faptul că întrebarea se face cu *inversiunea* ordinii cuvintelor. Iarăsi, în cele mai multe limbi, interogaţia se poate face aşezând predicatul înaintea subiectului („bate vântul?”) şi eventual printr-o altă ordonare a părţilor propoziţiei. În câte o limbă oarecum mecanic dezvoltată, cum este engleza, răsturnarea adusă de întrebare, în întreg universul enunţurilor, se dezvăluie limpede, prin felul automat cum se face interogaţia: orice afirmaţie este reluată, cu întrebarea, prin negativă, şi orice negaţie prin afirmativă. (Vântul bate. Nu bate? — Nu bate vântul. Bate?) Când gramatica ne spune, că inversiunea formelor verbale compuse, în limbi ca a noastră, este arhaică şi regională („Plăcutu-ţi-a?”), ea uită să adauge că inversiunea este de esenţa întrebării, care trece în oglinda ei totul.

3) În al treilea rând, tot în esenţa interogativităţii stă, prin răsturnarea pe care o aduce, să-şi poată alia *negaţia* sau unele formulări negative. Mecanismul interogaţiei în limba engleză are cu adevărat ceva prea mecanic în el. În diverse limbi, nu numai că interogaţia se face cu negarea unei afirmaţii, dar ea se face chiar cu o negare a negaţiei, sau măcar o dublare a ei, folosindu-se expresii ca: nu-i aşa? sau la noi: nu cumva? („Nu-i aşa că nu bate vântul?”) Iar asemenea expresii, ba chiar negaţia simplă, pot

intra în joc din plin nu doar când e vorba de universul enunţurilor, ci şi de cel al lucrurilor sau proceselor denumite şi puse în suspensie de întrebare, cum se va vedea îndată.

Într-adevăr, cu această capacitate de a-şi alia în formă negaţia, interogativitatea riscă să devină negativitate chiar prin conţinutul ei, sau măcar în funcţia ei. Îndoirea de lucruri poate duce şi la tăgada lor pură şi simplă. În orice caz, interogaţia arată de pe acum că ea nu înţelege să fie numai o „replică" a lucrurilor, respectiv o suspendare şi oglindire a lor. Întrebarea asupră-le şi revenirea ei înseamnă în unele cazuri – după cum şi-a dat seama simţul comun – respingerea lor. Un anumit caracter „daimonic" al întrebării apare limpede, cu sensul lui de tăgadă posibilă. Uneori, e drept, poate fi în întrebare ceva daimonic în sens neutru (ca în conceptul de „demonie" al lui Goethe), adică sugestia că interogativitatea poate trezi în jurul unui lucru o bogăţie de nestăpânit în chip raţional; aşa era în capacitatea interogaţiei de a suspenda orice, respectiv de a oglindi orice aspect real. Dar acum, cu negaţia, ea îşi arată ceva din natura ei mai acuzat-demonică, în măsura în care poate ajunge până la tăgăduire. Aşa se întâmplă cu scepticismul de totdeauna, în care întrebarea este direct aliată cu negaţia, sau prin ea însăşi reprezintă o tentativă de negaţie.

4) Dar negativitatea de desfiinţare este doar un exces al interogativităţii; caracteristică este mai degrabă negativitatea de *nedeterminare*. Interogativitatea depăşeşte negaţia frustă şi se regăseşte ca deschidere neutrală. Ea nu interzice, cum vrea negaţia absolută, ci, dimpotrivă, autorizează prea mult, cum vrea negaţia specifică. În faţa câte unui lucru ori proces, spui: nu e asta, nici asta. Dar ce este? Este „ceva", adică *ce va* fi, după cum procesul se petrece cândva, undeva, cumva, cu toate expresiile acelea nedeterminate legate de viitor, atât de limpede active în vorbirea românească.

Căci aspectul acesta esenţial al interogativităţii se reflectă şi de astă dată în formele de exprimare. Dacă la suspendare întrebarea se făcea prin ridicarea de ton, la oglindirea răsturnată prin inversiunea cuvintelor şi la împletirea cu negaţia prin formele interogative negatoare, acum, la „nedeterminare", întrebarea se face prin formulări specifice încă, pe care lingvistica le înregistrează, dar nu pare să le şi explice.

Așa se ivește în limba noastră nu numai acel „cumva”, care se putea asocia lui „nu”, dar care poate fi folosit și liber („bate cumva vântul?”); apar de asemenea, la noi în particular, formele de interogație derivate din disjunctive, care vin în chip limpede să pună în lumină nedeterminarea. Interogația în limba noastră – și dacă nu numai în ea, în orice caz aici cu o bogăție în plus – se face cu foste conjuncții *disjunctive* sau cu altele devenite o clipă disjunctive, în evoluția lor semantică.

Pe primul plan stă interogativul oare, prin care se poate face orice întrebare, fie ea totală sau parțială. Dar „oare” provine, după unii lingviști, din latinescul hora, ceas, timp. „Oară” – spun dicționarele (de exemplu *Dicționarul etimologic* al lui Candrea și Densușianu) – a fost întrebuințat mai întâi ca adverb, însemnând „acum”; iar din construcții de tipul „oară-oară”, însemnând „acum-acum”, ca în formularea „oară unul ... oară altul”, s-a dezvoltat formularea disjunctivă *ori-ori*, care a putut da pe *ori* pur și simplu, așadar conjuncția disjunctivă. (Merită aici să fie subliniat bogăția formulărilor disjunctive, și care nu se reduc neapărat la o simplă alternativă, din limba noastră: *ori–ori, veri–veri, sau-sau, au–au, fie–fie, când–când, ici–ici, măcar–măcar, uneori–alteori.*)

Iar interogativul? El se explică, spune același dicționar, tot prin funcția adverbială primitivă (adică tot prin sensul de „acum”). — Dar ni se pare mai potrivit să spunem că *oare* interogativ preia asupră-și *întreaga* evoluție semantică a cuvântului, mai ales sensul disjunctivului. Într-adevăr, „ori e unul, ori e altul”, nu trece el firesc în „oare e unul, oare e altul?”. Iar toate sensurile generale și nedeterminate pe care le aduce ori în compunere: *oricând, oricare, orice, oricum* (sau sufixal: *alteori, rareori, deseori, uneori)* sunt solidare cu *oare* până la dublarea cu el, putându-se spune, la primele: *oarecum, oarecare, oarece* (în timp ce, cu sensul originar de *ora* și *timp*, *oară* supraviețuiește în expresii ca: *bunăoară, odinioară, doară, deoarece).*

Împletirea interogativului cu disjunctivul și cu nedeterminarea apare limpede, în limba noastră, și dintr-o a doua expresie interogativă, mai învechită, anume *au* („au bate vântul?”). *Au* nu este altceva decât latinul *aut,* care putea și el avea un sens interogativ, dar a dat, în celelalte limbi romanice, doar corespondentul lui *sau.* În *Etymologicum magnum,* Hașdeu scrie: „Numai la români această conjuncțiune a dezvoltat sensul deplin interogativ, astfel că s-a specializat prin el față de sinonimii *sau* și *ori* =

vechiul *veri,* şi s-a apropiat de *ore,* vechiul *oare*. „Iar la fel cu *oare,* adăugăm, particula aceasta interogativă poate da forme nedeterminate, chiar dacă mai rare: *au–unde* se putea scrie în traducerea biblică din 1648. Nedeterminarea şi deschiderea disjunctivă sunt efectiv solidare cu interogaţia.

La început nimic nu părea să prindă fiinţă sub întrebare. În exprimarea ei, ea indica o simplă suspendare a ce este, printr-o ridicare de ton; sau dădea o imagine a răsturnării lucrurilor, ca într-o oglindă, prin inversiune; sau, în sfârşit, aducea îndoială pură şi simplă de lucruri, până la tăgada lor. Dar cu acest al patrulea fel de a se alcătui, întrebarea vine să arate că ea nu înregistrează lumea aşa cum este – cel mult suspendând-o, răsturnând-o sau negând-o –, ci o pune cu adevărat în nehotărâre, ca şi cum ar pregăti noi hotărâri în ea. Şi într-adevăr, de la formele cu *va* – ca în: *nu cumva, undeva, cândva* – se putea presimţi lucrarea aceasta nouă şi adânc caracterizatoare pentru întrebare, de a deschide către o lume *viitoare,* cu sorţi de a croi căi în nedeterminarea ei.

5) Din solidaritatea deschiderii disjunctive cu interogaţia, reiese un nou caracter al acesteia din urmă, care de astă dată indică interogaţia matură, reflectată: pe cea *indirectă.* Nu interogaţia directă, ce are prea adesea în ea naivitatea, mirarea, neştiinţa sau neştiinţa simulată uneori, ca şi îndoiala, nesiguranţa, perplexitatea, nu ea dă măsura deplină a interogativităţii, ci modalitatea ei secundă („e o problemă *dacă*...”). Dacă disjuncţia este solidară cu nedeterminarea, este pentru că reprezintă *organizarea* acesteia. Din felul cum disjuncţia stăpâneşte nedeterminarea şi o organizează în părţi de alternativă distincte, întrebarea îşi trage, pentru forma ei matură, pe acel *dacă* atât de semnificativ şi cu funcţii atât de active în toate limbile, pare-se. El poate arăta, acum, cât de mult a ieşit interogaţia din orice condiţie de ignoranţă; căci: „nu ştiu dacă ...” sau: „nu ştiu dacă nu cumva ...” exprimă tocmai contrariul ignoranţei.

„Dacă” nu e doar ipotetic, este şi thetic: instituie ceva. Nu e doar condiţional şi optativ, este şi deliberativ. El reia, într-un fel, toate funcţiile întrebării: suspendă, oglindeşte, răstoarnă, neagă prin trecere în irealitate, afirmă prin deschidere nedeterminată către realitate, dar în cele din urmă organizează nedeterminarea. Gramatica înregistrează faptul că numai interogativele „totale” se introduc prin conjuncţia „dacă”. Dar e firesc să fie

așa, întrucât cele particulare sunt de la început organizate („mă întreb *cine* vine”, „vreau să știu *cum* este”), ba încă, după cum am putea vedea, particulele, lor interogative sunt expresia organizării categoriale a lucrurilor (când, unde, cum), nemaifiind nevoie de o desprindere de nedeterminare. Întrebarea înseamnă deci, la treapta aceasta, cu mult mai mult decât ignoranță sau suspendare și reținere în fața a ceva: înseamnă înstăpânire asupra unui domeniu, și una într-astfel de controlată încât, acolo unde domeniul nu este organizat prin natura întrebării, adică în cazul întrebării parțiale, interogația indirectă vine ea să scoată domeniul din răspândirea lui, strângându-l sub o condiție, o presupunere și chiar o punere. Când, așadar, trece în modalitatea indirectă, interogația începe să spună ceva, peste tot.

De la irealitate la realitatea necesară, simpla conjuncție dacă (la noi și „de”, sau unele forme de răsturnare ale verbului) străbate toată întinderea zonelor din jurul ființei. Ea însoțește firesc modul irealului („dacă ar fi”, „de va fi fiind”), trece suveran prin afirmarea de realitate, pe care însă o modulează în fel și chip („dacă n-ar fi nu s-ar povesti”, afirmarea indirectă cum că este; „dacă a fost așa, s-a întâmplat așa ...”, afirmare temporală a ce este; „dacă trece vremea mea ...”, afirmarea lui cauzală; „dacă voi nu mă vreți ...”, afirmarea lui concesivă), și ajunge la acel „dacă așa... atunci”, al logicii stoice și moderne, care duce la inferența necesară, exprimând cea mai puternică necesitate a situațiilor și proceselor, necesitatea lor logică. Pe toate acestea, alături de dubitativ, potențial, deliberativ, le implică acel „dacă” al întrebării indirecte, în care surprindem concentrată întreaga natură, descrisă mai sus, a interogativității.

Dar odată cu trecerea ei în modalitatea indirectă, prin care iese acum din răspândire și începe să spună ceva determinat, nu-și pregătește, oare, interogația propria ei extincțiune în răspuns?

Aici se înscrie ultima funcție a întrebării: ea organizează, e drept, nedeterminatul, dimpreună cu organizarea adusă de categorii, și începe să spună ceva, odată cu „dacă” și cu alternativele în care așază nedeterminarea; orientează, deschide un orizont și „regenerează” realitatea. Dar, făcând așa, își arată o anumită independență.

6) Într-adevăr, întrebarea „încarcă” lumea cu posibil. Ea suscită la viață mai mult decât poate satisface răspunsul. Într-un sens, niciodată întrebarea nu se acoperă cu, sau nu e acoperită de răspuns; căci, în afara faptului

izbitor că, la întrebările de cunoaştere, orice răspuns trezeşte noi întrebări sau lărgeşte întrebarea cea veche (cum s-a întâmplat cu ştiinţa modernă), rămâne faptul că prima întrebare ea însăşi trezea o bogăţie de posibilităţi, care se păstrează ca o aură în jurul răspunsului. Întrebarea parţială, chiar ca şi cea de existenţă – o simplă întrebare oricât de imediată, un „cine vine?" – proiectează, atât în conştiinţa întrebătorului cât şi asupra lucrului, un fascicol de posibilităţi: ar putea veni mulţi alţii decât cel ce vine. Prin simplul fapt al întrebării, lumea a *sporit.*

Suntem acum departe de sensul doar auxiliar al interogativităţii, sensul acela de a fi un simplu mijloc de investigaţie, de informare, de precizare sau control, în subordine faţă de răspuns. Nici măcar faptul de a putea fi o replică dată lumii, în parte şi în întreg, nu spune totul despre esenţa ei; replica este şi ea în subordine faţă de situaţiile date (cum era Ideea lui Platon, când părea să dubleze lumea), pe când întrebarea trezeşte tocmai situaţii posibile noi. În esenţa întrebării stă *restul* ei posibil, aşadar noutatea eventuală adusă de ea.

Încărcând fiecare situaţie dată cu noutatea putinţelor pe care le proiectează peste ea, întrebarea regenerează cu adevărat realitatea, nu numai în sensul refacerii ei aşa cum este, dar şi în sensul redresării ei. Un curent electric trebuie „redresat" când este transmis, altminteri el înregistrând căderi de nivel. Interogativitatea are această funcţie de redresare: prin ea, potenţialul realităţii este ridicat la alt nivel. Când este vorba de gândire, o asemenea funcţie de redresare, posedată de „interogativitate", apare drept evidentă; dar dacă se poate vorbi despre o interogativitate a lucrurilor, atunci în ele încă există ridicări de nivel (orice val în apa mării este o imagine a întrebării) prin sporirea tensiunii sub care se află şi se manifestă lucrul.

Iar abia acum întrebarea îşi justifică exprimarea exterioară din sânul vorbirii. Căci de ce se face întrebarea printr-o ridicare de ton? Ce este *fizic* această creare de dezechilibru sau această ridicare de nivel? Simpla suspendare, prin care o justificam la început, nu explică totul în procedeul fonetic al întrebării. Vorbirea pune în întrebare toată încărcătura necesară spre a ridica potenţialul sau tensiunea conţinutului ei de gândire şi, într-un fel, al celui de realitate.

Aşa cum, psihologic, întrebarea trece prin toate treptele omenescului, de la întrebarea modestă a celui copleşit sau neştiutor, la întrebarea sigură a

preaştiutorului, la fel natura întrebării autoriză să se treacă, de la modalitatea stinsă a începutului ei, la plinătatea de acum.

Cu lumile posibile – dar în toate înţelesurile posibilului, cum vom vedea – interogativitatea aduce o realitate sporită în sânul realităţii. Despre această realitate sporită are de vorbit gândirea şi vorbeşte, în chip surprinzător, gândirea infuză a limbii noastre sau sensibilitatea filosofică românească. Este drept că toate celelalte demersuri ale spiritului creator exprimă şi ele această realitate sporită, sau măcar posibilul lumii – atât gândirea mitică, de pildă, cât şi cea artistică sau, în chip riguros, cea ştiinţifică. Dar singură gândirea teoretică este *conştientă* de un sens nou de realitate şi întârzie până la capăt în el.

Întrebarea, tocmai, este aceea care pregăteşte accesul la o asemenea realitate suplimentată, mobilizând în acest scop toată lumea spiritului, cu facultăţile lui felurite. Sensibilitate, imaginaţie, voinţă, intelect, raţiune se înrădăcinează, toate, într-un demers originar ca întrebarea (anticii vorbeau despre „mirare”), care exprimă faptul întâlnirii cu lumea externă şi deschiderea către noutatea ei.

Când spiritul se trezeşte în lume, el o pune pe aceasta sub semnul întrebării. Căci tot ce vede el este altceva decât îi pare la început: este un fel de cifru manifestat, este lege, sens, raţiune. Dar cum e cu putinţă aceea ce este?

II: MODULAȚII ROMÂNEȘTI ALE FIINȚEI

Când vezi mările, râurile şi izvoarele, te întrebi în chip obişnuit: cum este cu putinţă marea? cum sunt cu putinţă râurile? dar nu şi: cum sunt cu putinţă izvoarele, cu atât mai puţin izvorul în general. Eşti copleşit de imensitatea mării, aşa cum eşti de cea a realităţii; iar alături de pasivitatea şi placiditatea mărilor ori oceanelor, te surprinde activitatea ca şi necurmată a râurilor – pentru grecii antici râurile erau masculine şi mările feminine – la fel cum te surprind, pe planul realităţii, procesele necurmate din sânul ei. Izvoarele, în schimb, rămân în minoratul firii.

Dar este mai cuprinzătoare, poate, lumea izvorului decât a mării, şi în orice caz mai complexă. Un ocean, în imensitatea sa aparentă, este totuşi finit. Dar pentru ca izvorul, cu şipotul său necurmat, să fie cu putinţă, nu este nevoie numai de lucrările neştiute din adâncul munţilor şi al pământului, ci şi de colaborarea întregului văzduh. O solidaritate a elementelor, mai intimă şi mai extinsă decât în cazul mărilor ori râurilor, pune pe lume un simplu izvor, iar a te adânci în această lume a facerii este mai greu, dar şi mai plin de învăţăminte, decât a da socoteală de bălţile cele mari ori de şuvoaiele de apă ale firii.

Aşa cel puţin a crezut să facă, în cultură, omul modern. În genere, pe multe planuri hotărâtoare pentru cultură, el nu a mai explorat direct numai realul, ci şi posibilul. „Înainte vreme, legea o dădea existentul; pentru noi o dă posibilul”, spune un om de cultură contemporan, fizicianul Weizsäcker. Pe de altă parte, când explorează direct realul, el o face spre a vedea şi căpăta posibilităţi noi, atât pe plan teoretic cât şi practic. El a devenit astfel un om cu mai multe „posibilităţi” decât oricând, chiar faţă de omul Antichităţii greceşti care-i servise atâta vreme drept prototip. A avut mai multe întrebări decât el.

În chip surprinzător, la fel a făcut gândirea infuză românească. La ea de asemenea există, ca în lumea modernă, un fel de investigaţie prin interogativitate, ducând la o sporire a realului în sânul realului. Meditaţia implicită asupra fiinţei, întreprinsă de limba românească de-a lungul

veacurilor, merită să fie scoasă la lumină. Ea s-ar dovedi cu atât mai potrivită cu cât nu ar veni ca o mustrare adusă veacului, ca la un Heidegger, ci ca o încercare de întregire.

De vreme ce gânditorii germani au crezut că pot citi atât de multe în vorbirea limbii lor şi a celei greceşti, ar putea exista o îndreptăţire să pui în joc şi experienţa altor limbi. În vorbirea românească există o întreagă operă de modulare a fiinţei. De ce ar fi ea mai puţin semnificativă decât experienţa istorică a altor vorbiri? În faţa gândului stă acum o vorbire, cum este a noastră, în care se întâmplă ceva straniu la prima vedere şi nepetrecut întocmai în alte limbi: fiinţa, în formularea ei ca verb (a *fi),* se poate dedubla, se întoarce asupra ei, şi se combină cu ea însăşi. Făcând aşa, ea diversifică şi îmbogăţeşte ideea de fiinţă.

Cu verbul *a fi* se obţin tot felul de formaţii lingvistice care, fără a exprima chiar pe „a nu fi”, vorbesc totuşi despre altceva decât *este.* Dacă te aşezi în perspectiva logicii, poţi vedea în ele o bună parte din aşa-zisa logică modală. Într-adevăr, în timp ce *este* reprezintă afirmarea de realitate, în schimb pentru contingenţă, posibilitate, imposibilitate, necesitate, limbile trebuie să pună de obicei în joc câte o expresie specială: „se întâmplă”, „e posibil”, „e imposibil”, „e necesar”. Dar iată că în limba română modalităţile acestea ies tot din a *fi,* compus cu el însuşi. „Ar fi să fie” exprimă posibilitatea (e cu putinţă să fie); sau „n-a fost să fie” exprimă imposibilitatea, după cum „a fost să fie” exprimă necesitatea. „De-ar fi să fie” exprimă ceva de ordinul contingenţei, cu acel „de”, nu în sensul subiectiv sau deliberativ, ci în sens obiectiv: dacă s-ar întâmpla să fie.

Dacă este aşa, înseamnă că din realitatea însăşi ies modurile fiinţei, sau că logica existentului dă ea singură logica posibilului şi a necesarului. S-ar putea să rezulte unele aspecte noi, din perspectiva combinaţiilor cu sine ale lui a *fi,* iar prima noutate ar fi că modalităţile sunt mai numeroase decât cele cinci clasice: posibilitate, imposibilitate, necesitate, contingenţă şi, firește, existenţă. În afara acestora, apare şi modalitatea lui „va fi fiind” (prezumtivul), sau aceea a lui „ar fi fost să fie” (posibilitatea închisă), precum şi câteva altele.

S-a spus că orice adverb reprezintă o modalitate, într-un sens. Iată aici, în folosinţa noastră a verbului a *fi,* un criteriu pentru restrângerea modalităţilor din infinitatea de nuanţe adverbiale: nu ar exista nesfârşit de multe modalităţi, cel puţin „logice”, ci poate numai cele pe care le-ar da verbul a

fi cu el însuşi. În definitiv, el este suveranul, în afirmările asupra fiinţei, inclusiv asupra formelor slăbite sau aproximative, alteori întărite, ale gândirii şi vorbirii în fiinţă.

Aşa stau lucrurile dacă te aşezi în perspectiva logicii. Dar dacă treci în cea a fiinţei, atunci experienţa limbii noastre ar putea da o pagină încă mai interesantă. Există, firește, o percepere a realităţii, totale ori parţiale, pe care înţelegem s-o calificăm prin „este”. Şi mai există – în afara realităţii posibile ori necesare – un fel de iminenţă de real („este să fie”), o tentativă în real („era să fie”), neîmpliniri în real („n-a fost să fie”), absolutizări în real („a fost să fie”), sau relativizări în el. Ce regiuni ale fiinţei descriu ele? Şi nu cumva este vorba de zone la fel de însemnate ca acelea pe care le explorăm în chip obişnuit prin „este”?

Poate că tocmai expresia de „fragedă fire”, folosită uneori în trecutul limbii noastre de Cantemir, de pildă, este în măsură să sugereze înţelesul despre fiinţă ce se va putea desprinde din sentimentul românesc al ei. Căci „fraged” vine, pare-se, de la *fracidus* din latineşte şi termenul este rudă cu *frango,* care dă *fractură.* O contopire de contrarii, semnificativă pentru spiritul şi creativitatea limbii noastre, s-a produs şi aici. Frângerea, care este dezordinea rigidului, a inertului, a anorganicului, a osului, a devenit solidară cu frăgezimea, care este a organicului şi a cărnii. Încarnată în real, intrată în timpul şi carnea realului, fiinţa îşi pierde rigiditatea, căci altminteri s-ar frânge prin simpla ei întrupare în altceva. Ea devine fragedă, consimte modulaţiei, compune cu lumea şi cu făpturile ei de o clipă. Nu sunt oare toate, inşii, gândurile şi galaxiile, făpturi de o clipă în marele cosmos? Dar fiinţa trebuie să fie în ele, şi nu o poate face altfel decât frăgezindu-se, iar nu frângându-se. A vedea, aşadar, fiinţa în lume înseamnă a merge pe urmele situaţiilor în care a intrat ea.

Dacă invoci situaţiile în care se aşază fiinţa, datorită formelor de compunere cu sine ale lui *a fi,* atunci vezi că ele pot reaminti de modalităţile *întrebării,* aşa cum erau de găsit tot în limba noastră. Există astfel o situaţie de suspensie a fiinţei cu „ar fi să fie”, care poate perfect corespunde suspendării interogative. Există apoi una de răsturnare şi oglindire, tot ca în întrebări, cu „fost-a să fie”. Negativul întrebării apare şi el în situaţiile fiinţei, nu numai la propriu şi direct, cu „n-a fost să fie”, dar şi indirect, cu „era să fie” (dar nu este). Nedeterminarea apare cu „va fi fiind”. Întrebarea indirectă, folosind pe „dacă”, pare regândită în situaţiile create de acelaşi

„ar fi să fie” iar „este să fie”. Și „a fost să fie” (printre cele ce puteau fi) trimit gândul la hotărârile disjunctive și la bogăția alternativelor din sânul întrebărilor maturizate. Funcțiile întrebării nu sunt străine de situațiile ființei.

Rostirea românească pune în joc, în linii mari, următoarele șase situații ale ființei, denumind tot atâtea regiuni din jurul ființei prezente, care este bineînțeles principiul de viață, factorul activ al realității. El se impune de la sine în orice limbă, iar originalitatea limbii noastre este de a desfășura unele modalități noi, care converg spre el și se validează prin el:

N-a fost să fie
Era să fie
Va fi fiind
Ar fi să fie
Este să fie
A fost să fie.

Pentru toate aceste situații ființa însăși este centrul, sau, mai degrabă, „punctul de acumulare”, ca în matematici.

Iată, așadar, un tablou al situațiilor ființei în care situația de ființă atinsă, exprimată prin „este”, lipsește în aparență, friind îmbogățită în fond.

1. N-a fost să fie

Întâia situație ontologică, în ființa concepută de limba noastră, și poate întâia a oricărui gând despre ființă (ca și a oricărei *realități* de ființă, cum vom vedea) o putem considera pe aceea a lui „n-a fost să fie”. La prima vedere, poate părea surprinzător să spui că absența ființei reprezintă și ea o situație ontologică. Nu numai vorbitori obișnuiți de limbă română, dar și gânditori în orizontul ei au înțeles greșit, câteodată, pe acest „n-a fost să fie” ca un fel de resemnare a gândului și a inimii. Pentru gândul gol, ar apărea aici un fel de modalitate a imposibilului.

Așa ar arăta lucrurile pentru gândul gol. Dar „n-a fost să fie” trebuie înțeles; firește, nu atât justificat, printr-o judecată de valoare, cât identificat printr-o judecată de constatare. Dacă e adevărat că el exprimă o situație ce s-a lovit de pragul imposibilității, totuși ceva real apare în modalitatea sa. Ceea ce „n-a fost să fie” *a încercat* să fie; a bătut la poarta realității spre a

fi, dar n-a fost. Tentativa de a fi nu poate fi străină de problematica ființei și nu este neant pur.

Doar în matematici nu interesează ce „n-a fost să fie”, căci ele nu pun în joc niciun domeniu de realitate. Peste tot în rest modalitatea *activă* a imposibilului, descrisă de formularea în chestiune, contribuie la „edificarea” realului. Pentru realul fizic, de pildă, ca și pentru cel uman în toate manifestările lui, ceea ce „n-a fost să fie” este tocmai o situație în care se originează ființa. Posibilul logic (= ceea ce nu se contrazice) este leneș; cel ontologic abia iese din indiferență, prin pasiva lui orientare ca „virtualitate”. Când Platon spune că în jurul oricărei ființe este o imensitate de neființă, el dă expresie gândului că ființa are o aură, dar una prea vagă. „Neființa” fiecărei realități nu este oricare, ca la antic, ci este una anumită; și la fel, imposibilul ei este unul anumit.

Pentru fiecare realitate naturală, cercetătorul științific, de pildă, explorează și ce *n-a putut* fi ea. În arborele vieții, ni se spune, lumea insectelor nu a putut ajunge la o dezvoltare deosebită a vieții cerebrale, cum s-a întâmplat pe linia mamiferelor. Înăuntrul câte unui gen, speciile și-au încercat imposibilul. În natura moartă și în natura vie, toate cele ce n-au fost să fie au modelat pe cele ce sunt. Faptul, în istorie, că răscoala lui Spartacus n-a reușit nu se înscrie în neființa, ci în ființa istoriei.

Cum, oare, se poate vorbi despre un sens exclusiv de supunere, de resemnare și fatalism, în recunoașterea celor ce n-au fost să fie? Dar este mai degrabă, sau măcar a fost în aceasta, un sens de cunoaștere și de largă afirmare. Cu cât mergi mai sus pe scara realităților – în zonele omului, de pildă –, cu atât ceea ce n-a fost, dar a încercat să fie, ceea ce s-a propus pe sine ființării, este mai lămuritor pentru ființă. Nu se poate cunoaște ființa sufletească și spirituală a omului fără de imposibilitățile de care s-a lovit el. Viața istorică în sens larg, ca și destinele particulare, se delimitează și se modelează potrivit cu pragurile atinse și de nedepășit. Ființa estetică însăși, sau creațiile omului, nu au sens și adevăr fără subtextul de intenții și demersuri pozitive. Așa cum Michelangelo a distrus sculpturi, care nu țineau de neantul estetic, viața omului și a societății sunt bogate în demersuri creatoare neobiectivate în opere.

Starea de ființă, exprimată prin „n-a fost să fie”, este o modalitate clară în slujba ființei însăși. Faptul, de pildă, că pe pământ viața s-a produs pe bază de carbon și că, într-un sens, „n-a fost să fie” pe bază de siliciu, nu este

numai instructiv pe plan ştiinţific, ci şi constructiv pe plan ontologic. Faptul că în natură şi în viaţa spiritului bat la poarta realului imposibilele face din acestea o modalitate a fiinţei.

Prima situaţie în care poate fi aflată fiinţa este, aşadar, cea de fiinţă neîmplinită. Faptul a fost pus în evidenţă, de exemplu, de perspectiva deschisă de marxism. Istoria concepută pe această bază a scos la lumină frământări sociale şi procese economice pozitive – care totuşi, în ceasul lor, nu au reuşit să iasă la lumină – ele având un conţinut afirmativ de realitate şi fiind anticiparea unei realităţi istorice depline. Vor urma, în această prezentare a fiinţei, pe care o întreprinde sau măcar – o sugerează rostirea noastră românească: fiinţa suspendată („era să fie”), fiinţa eventuală, prezumtivă („va fi fiind”), fiinţa posibilă („ar fi să fie”), fiinţa intrării în fiinţă („este să fie, stă să fie”) şi fiinţa consumată („a fost să fie”).

Dar „situaţiile” pe care le pune în lumină investigaţia se dovedesc astfel modalităţi ale fiinţei ce, de pe acum, par a spune şi altceva decât a putut pune în lumină investigaţia *directă* a fiinţei. În orice caz, problematica tradiţională a fiinţei are o regretabilă tendinţă: voind să prindă realul, ea se desprinde în fapt tot mai mult de el şi tinde să spună tot timpul că fiinţa nu e asta, nici asta; în timp ce modularea românească a fiinţei se implântă tot mai mult în real şi tinde să spună nu numai: „este şi asta, şi asta”, dar chiar să treacă la activul fiinţei neîmplinirile ei.

Tentativa de a fi este şi ea un fel de a fi al realităţii, anume al celei ce se instituie. Aici începe fiinţa, odată cu ceea ce încearcă să fie. Tot ce „n-a fost să fie”, mergând până la ceea ce „era să fie”, se încifrează astfel în fiinţa lumii.

2. Era să fie

Există ceva sugestiv, pentru analiza fiinţei, în deosebirea dintre „n-a fost să fie” şi „era să fie” (dar n-a fost). Cu expresia dintâi, pe care am analizat-o mai sus, ceea ce lipsea fiinţei era ceva de ordin *general*. Dacă un lucru, un proces sau o lume, ca ansamblu de lucruri şi procese, n-au fost să fie, este pentru că le lipsea grupul de condiţii generale care să le facă cu putinţă (sau mai degrabă: să le realizeze putinţa), adică pentru că ele nu-şi atinseseră legea lor, nu se ridicaseră, cu toată bogăţia naturii şi manifestărilor, până la acea lege care să le consacre, fixeze şi împlinească.

Neîmplinirea pe care o descrie, în schimb, „era să fie” nu ține de lipsa a ceva de ordin general, ci de lipsa unor condiții de ordin particular, sau am zice de lipsa *individualizării*. Lucrul sau procesul „era să fie” avea toate condițiile generale de a fi, dar nu a fost, dintr-un motiv ca și accidental. Este mai puțin vorba aici despre un eșec, cât despre *suspendare*. Situația din „era să fie” descrie astfel ființa suspendată.

O asemenea suspendare apare din plin în sânul realității și a fost semnalată, cu spiritul filosofic al tuturor romanticilor de clasă mare (cum erau cei germani, sau Eminescu la noi), de un Kleist, care a descris situația aceasta în chip extrem de pătrunzător. Privind cândva o boltă, el și-a spus că așa ceva e cu putință tocmai pentru că blocurile de piatră ale bolții tind toate să cadă, iar în căderea lor laolaltă ele se susțin unul pe altul și se boltesc. Așadar ceva „era să cadă” și n-a căzut, pentru că s-a sprijinit pe altceva, care de asemenea era să cadă. Căderea laolaltă s-a blocat.

La fel, ceva „era să fie” și n-a fost până la urmă. Dacă te gândești mai bine, toată realitatea anorganică, geologică, biologică trebuie să fie încărcată de asemenea blocaje și suspensiuni care stau în inima lucrurilor existente și chiar le definesc, așa cum căderea laolaltă determina, pentru scriitorul acela, boltirea.

Ce sunt oare inhibițiile, la om, decât stări sau procese care „Erau să fie”, fără a putea ajunge la împlinire?

Întreg freudismul ar vorbi, într-un fel, despre ceva ce „nu este”, dacă pentru „era să fie” nu rezervăm decât neființă; și, dincolo de limitele freudismului, care a devenit el însuși un blocaj al culturii europene, toată realitatea sufletească a omului, iarăsi ca în cazul lui „a fost să fie”, trebuie să poarte în ea prezența și urmele lui „era să fie”.

Gândirea cultă din trecut nu a manifestat niciun interes pentru ființa suspendată. Trebuie să afli în câte o limbă ca a noastră formulări de speța ciudată a lui „era să fie”, pentru a fi făcut atent asupra modalităților ființei de dincolo de „este”. Cu asemenea modalități, însă, te întâlnești inevitabil în explorarea ființei, căci ele sunt încifrate în real, iar în clipa când vrei să dai socoteală de ceea ce poate fi numit „ființă” a realului, nu mai poți să le ocolești sau să le treci pe seama neființei, cum ar urma să faci din perspectiva clasică a ființei.

Să spunem, atunci, după romanticul Kleist sau romanticul Eminescu, cât de puțin clasică apare ființa însăși, din perspectiva limbii românești, de

vreme ce este de găsit nu doar în marile edificii, ci şi în ruine.

Fiinţa suspendată din „era să fie”, pe care omul de ştiinţă o întâlneşte cu siguranţă în atâtea cazuri, ba este silit să o şi invoce adesea (biologia trebuie să fie plină de asemenea suspendări), apare în chip izbitor într-una din experienţele umane şi sociale cele mai frecvente, cea a adversităţii. Există limpede, şi cu sens pozitiv, o blocare, adesea reciprocă, în acele adversităţi care nu se rezolvă niciodată, aşadar în marile tensiuni ale realului uman. Dar interesant este că şi în cazul adversităţilor care au dus la un rezultat, prin triumful uneia dintre părţi, se poate întâmpla ca partea activă istoricește să preia într-un fel asupra ei şi sensurile sau temeiurile de existenţă ale celei „pasive”. Ceea ce „era să fie” păstrează o formă de supravieţuire şi un anume fel de a fi, în chiar fiinţa părţii rămasă singură activă, în aparenţă. Aşa cum s-a spus că înfrânţii îşi educă învingătorii şi aşa cum a ştiut un Hegel să arate că sclavul îşi modelează stăpânul, la fel se poate susţine că o bună parte, sau tot ce „era să fie” în lucruri şi oameni, contribuie să edifice fiinţa.

O concepţie despre fiinţă care lasă deoparte, în nefiinţă, regiuni întregi ale celei dintâi, de speţa lui „era să fie”, devine ea însăşi o concepţie despre nefiinţă. Viziunea românească desprinsă din rostirile ei, cu experienţa lor acumulată, păstrează fiinţei un înţeles mai cuprinzător, tocmai pentru că o exprimă în frageda ei fire, ca şi în ivirile ei din sânul realităţii.

3. Va fi fiind

Se poate deci vorbi despre o fiinţă neîmplinită (ceea ce „n-a fost să fie”, ce „era să fie”), şi cu atât mai mult va trebui să se vorbească de fiinţă în cazul situaţiilor ce urmează, unde nu încape nici neîmplinire, nici blocare. Abia cu aceste situaţii, toate la un loc, se va putea explora fiinţa pe întreg registrul ei. Iar dacă ele o exprimă cu adevărat, atunci se poate spune despre fiinţă, răsturnând o vorbă a lui Pascal: ea este cea a cărei periferie se află peste tot şi al cărei centru nu este nicăieri.

În fiinţa unui lucru stă încrustat tot ce „n-a fost să fie” el, apoi tot ce „era să fie”, ca momente imposibile pe care a trebuit să le înfrunte şi care l-au aproximat, limitat şi modelat în felul lor. (Omul o simte din plin, în ce-l priveşte, când îşi atinge pragurile; iar cu lucrurile nu se întâmplă altfel.)

Deopotrivă însă, în ființa unui lucru este încrustat „ce va fi fiind el”, ființa eventuală.

Cu situația lui „va fi fiind” se poate întreprinde mai departe explorarea ființei. Dar să fie acum vorba de o situație a ființei așa cum o înregistrează conștiința, în speță situația de nesiguranță și neștiință a cugetului cu privire la ființă? sau să fie din nou și o situade a ființei însăși, cum vom încerca să arătăm? Care e deci statutul lui „va fi fiind”?

Din punct de vedere gramatical, formele de speța acestei expresii țin de ceea ce s-a numit, în analiza verbului românesc, modul *prezumtiv*, după ce în unele gramatici mai vechi se vorbea de „potențial”. Ele exprimă nesiguranța, nedumerirea, îndoiala, presupunerea, probabilitatea („ce o fi gândind”), chiar concesia, cu conjunctivul („să tot fie”), sau o nuanță afectivă, cu condiționalul. Dar iată că modul acesta se dezvoltă în limba noastră ca o conjugare aparte. O arată, într-un remarcabil studiu asupra prezumtivului, un lingvist (Elena Slave, în *Studii de gramatică*, vol. II, 1957, *Prezumtivul)*, purând în lumină faptul că este vorba de o adevărată conjugare, cu prezumtivul, de vreme ce intră în joc: timp, mod (indicativ, condițional, conjunctiv), diateză, persoană, număr. Încercând să explice cum s-a putut forma acest prezumtiv, alcătuit din verbul „a fi” și gerunziul ori participiul trecut al verbului respectiv, autoarea arată acest lucru – de tot interesul pentru mersul ideilor noastre de aici –, că limba română pare a fi simțit nevoia unei forme proprii pentru exprimarea acțiunilor îndoielnice.

În primul moment, pare-se, o formă mai veche și mai puțin întrebuințată, la viitorul II („vei fi ajuns de mult”), a putut căpăta o nuanță de prezumtiv. Dacă acest timp, care era un trecut în viitor, păstra din viitor numai caracterul îndoielnic și devenea un timp al trecutului pentru prezumtiv, atunci – spune ingenios autoarea – viitorul I se putea înscrie pentru prezent; iar dacă perfectul se făcea cu participiul trecut, prezentul se putea face cu participiul prezent, respectiv cu gerunziul („O fi dormit” pentru trecut, O fi dormind” pentru prezent). O dată obținut indicativul, cu două timpuri, era ușor limbii să facă un condițional („ar fi dormind”) și un subjonctiv („să fi dormit”), căci acestea sunt prin excelență moduri ale îndoielii și ale posibilului. Ba încă limba se putea juca, făcând ca îndoiala să nu cadă asupra expresiei verbale, ci asupra altei părți a propoziției *(„ce* o fi având cu mine?”, unde îndoiala cade asupra lui „ce”, în timp ce „o fi având” înseamnă efectiv „are”). Și astfel, conchide autoarea, dintr-un singur timp,

care era viitorul al doilea, s-a putut ajunge la un mod, cum este socotit de obicei prezumtivul, dar în realitate la o adevărată conjugare. Limba română avea o experienţă proprie de exprimat, cu o asemenea conjugare.

Aşa s-a întâmplat şi în alte limbi, dar cu *alte* experienţe şi rezultate de gândire. În limba latină, participiul viitor activ, combinat tot cu a fi, ca prezumtivul nostru, a dat o adevărată conjugare, perifrastica activă, exprimând intenţia; participiul viitor pasiv a dat perifrastica pasivă, exprimând obligaţia *(delenda est Carthago*). În limba engleză – s-ar putea adăuga – există conjugarea cu gerunziul (ca la noi, dar cu alt sens), aşa-numita conjugare progresivă, care exprimă concomitenţa, co-prezenţa unor situaţii în curs. Latinii, aşadar, exprimau *voinţa* şi *datoria* prin conjugări speciale, anglo-saxonii exprimă *determinarea precisă* a unei situaţii ori acţiuni, pe când limba noastră redă în plus, cu o întreagă conjugare, *problematicul,* posibilul, presupusul.

Experienţa spirituală care ne-a dus la o conjugare nouă este undeva – îndrăznim să spunem – mai subtilă *decât a celorlalte două limbi,* căci nu poartă asupra intenţiei, ca la latini, sau asupra simplelor stări de fapt, ca la englezi, ci asupra *fiinţei însăşi,* mai ales atunci când prezumtivul se face înăuntrul verbului a fi.

Într-adevăr, pentru conştiinţa omului, fiinţa nu este numai o realitate, ea este şi o eventualitate. O asemenea situaţie a fiinţei se arată drept esenţială conştiinţei, care nu numai că înţelege să iasă, dar are *nevoie* să iasă dintr-un orizont dat în sânul fiinţei. „Va fi fiind un înţelept în mine, îşi spune fiecare, dar n-a ieşit încă la iveală”. Fiecare fiinţă conştientă de sine îşi are izotopii ei. Iar la fel gândeşte ea despre lume. „Va fi fiind şi altceva”, îşi spune ea; şi o poate spune cu o gradaţie ce merge, de la simpla indiferenţă şi obiectivitate detaşată (va fi fiind ceva, dar nu mă interesează), până la intensitatea şi dramatismul convingerii (va fi fiind ceva, care mă interesează direct).

Orice creator, de pildă, se adresează unui martor sau spectator – cel puţin prezumtiv. Creaţia nu are sens fără presupunerea cuiva care s-o înţeleagă, s-o folosească şi să şi-o însuşească în felul visat de creator. Nu numai creatorului de artă, ci oricărui producător de bunuri, valori, sensuri, îi este necesară fiinţa eventuală (cumpărătorul prezumat, măcar, pentru producător). Pe de altă parte, în exerciţiul ei de cunoaştere, ca şi în experienţa morală ori emoţională, conştiinţa nu poate să nu presupună alte

realităţi, în afara celor care îi sunt date nemijlocit, alte conştiinţe, mai bune, care o mustră sau care vibrează în consonanţă cu ea.

La scara umanităţii s-a petrecut aceeaşi experienţă a prezumtivului, cu trecerea lui de la indiferenţă la certitudine tulburătoare. Sunt multe veacuri de când oamenii de ştiinţă au arătat că pământul nu este decât o planetă şi că vor fi fiind şi alte fiinţe raţionale în largul cosmosului. Presupunerea aceasta n-a schimbat, multă vreme, nimic în concepţia despre om; aşa cum insul poate presupune existenţa a mii şi mii de persoane, fără contact cu ele, dar poate trăi ca *şi cum* ele n-ar fi, gândirea speculativă a vorbit despre raţiune ca şi cum aceasta n-ar apărea decât în versiunea umană.

În fapt, vom rămâne în condiţia aceasta până la un eventual contact cu alte fiinţe raţionale; dar asigurarea de astăzi că „vor fi fiind neapărat" asemenea fiinţe a venit să arate condiţia de excepţie a omului, care încearcă să explice lucrurile şi viaţa după *un* model. Conştiinţa unei asemenea situaţii este sortită, acum, să schimbe ceva în ştiinţa despre om; iar departe de a o paraliza, conştiinţa aceasta va pune în joc prezumtivul *pentru a investiga* – cu sau fără contact direct – izotopii posibili ai fiinţei raţionale.

Dar tema izotopilor ne readuce în faţă lucrurile ele însele. În toate cele de mai sus a fost vorba, cu prezumtivul, de o situaţie a fiinţei aşa cum o înregistrează conştiinţa... Nu redă însă „va fi fiind" o situaţie a fiinţei însăşi? Eventualul, suspensiunea, probabilitarul, o anumită nesiguranţă şi chiar o îndoială ca îndoire pot avea un sens obiectiv. Dacă spunând: „natura se întreabă" faci o metaforă, cu „natura se îndoieşte", se dedublează, exprimi o realitate, pe care conştiinţa a trebuit s-o înregistreze cu surprindere, odată cu faptul izotopiei din sânul chimiei.

Într-adevăr, nimic în ipotezele ce conduceau la experiment ştiinţific nu autoriza ideea unei fiinţe *multiplicate.* Logica formală, fie tradiţională ori nouă, o interzicea formal, cu un principiu al identităţii şi al noncontradicţiei ce nu admite ca un lucru să fie altceva şi altul decât el. Fără identitatea lucrurilor nu părea posibilă cunoaşterea lor.

Totuşi lucrurile singure au venit să arate că posedă alt tip de identitate. Cunoaşterea însăşi trebuie, atunci, să-şi schimbe principiile. Elementele (oxigenul, de pildă) ca şi substanţele (apa, de pildă) au izotopi care, sub raport fizic, sunt aceiaşi, căci nu diferă decât prin neutroni, iar sub raport chimic ocupă acelaşi loc în tabla elementelor sau în inventarul substanţelor, deşi au greutăţi atomice sau proprietăţi diferite. Dar nu numai că există

izotopi în *unele* cazuri; majoritatea elementelor sunt o mixtură de izotopi. Iar aceasta reprezintă o noutate în sânul concepției despre ființele materiale. În cazul omului, s-a putut vorbi cel mult, înainte de fenomenul izotopiei, despre o ființă „asociată", cum se întâmplă cu eroii al căror destin este indisolubil împletit (Castor și Polux, de pildă); dar o ființă plurală, o mixtură sub chip de ființă unitară, așa ceva realitatea a pus în lumină abia acum.

Ființa însăși – ca realitate individuală, cel puțin – se dedublează astfel, sau se multiplică. Alături de ce este ea în imediat, va putea fi, sau va fi fiind și altceva. Ea este ca fiind și altceva. Suspendată în versiunile ei izotope, îndoită, întreită sau încincită, ființa este într-*altfel* una.

Nu ai deci acces la ființă numai prin „este", care, deși dominator, poate avea în jurul lui o întreagă constelație. Trebuie să vezi și ce va mai fi fiind o existentă reală, ca să ai acces la ființa ei completă. Ființa poate fi înțeleasă abia în propria ei răspândire, sau ca adunată și refăcută din propria ei diversitate. Cu o ființă suspendată, eventuală, probabilă, așadar cu experiența de realitate redată de „va fi fiind", se scrie un capitol nou în fenomenologia ființei, pe temeiul modulațiilor românești ale lui a fi.

4. Ar fi să fie

Dacă „va fi fiind" descrie cel mai adesea o regiune a ființei exterioară ei oarecum, chiar când e vorba de izotopii proprii, „ar fi să fie" pune în joc și ceva angajat, și ceva detașat, care bate la porțile realității.

Nu *este*, dar nici nu e străin de ființă. Ar fi să fie. Are toate elementele de a fi, și ar urma să fie. Poate că este chiar în clipa de față, dar nu atât aceasta interesează, ci *îndreptățirea* lui de a fi. Sau poate nu este, dar nimic nu-i interzice să fie. „Ar fi să fie" este pe urmele ființei, o adurmecă (cu un cuvânt exact, devenit inexactitatea însăși, când exprimă aproximarea ca „adulmecă"), așa cum o adurmecă toate modulațiile românești ale ființei, așezate înaintea sau în urma ei, cum stau.

Ce se află între a nu fi și a fi s-a dovedit, într-un sens, de pe acum mai semnificativ decât neființa sau ființa în fixația lor. Așa cum puterea noastră de plăsmuire nu poate să spună de-a dreptul ceva esențial despre un erou, ci trebuie să-l „povestească", rațiunea nu poate da socoteală de ființă decât

înfăţişându-i fenomenele şi stările, făcându-i aşadar fenomenologia. O asemenea fenomenologie întreprinde vorbirea noastră despre fiinţă.

Trebuie, aşadar, spus din nou, cu fiecare situaţie pe care o invocăm: „este” singur nu exprimă toată fiinţa, pentru că nu el dă răspunsul la întrebarea făcută cu el însuşi: ce este în lucruri sau pe lume? Ca să răspunzi „ce este”, trebuie deopotrivă să vezi – cu modalităţile de până acum ale limbii româneşti – tot ce n-a fost să fie, ce era să fie, ce va fi fiind, laolaltă acum cu ceea ce ar fi să fie.

În toate acestea există o crescătoare urmărire a fiinţei. „N-a fost să fie” păstrează încă, cu negativul lui, ceva din a nu fi; „era să fie” uită de negativ, dar până la urmă recade în el; „va fi fiind” aduce posibilitatea bănuită a fiinţei, în timp ce „ar fi să fie” aduce posibilitatea ei asigurată, şi astfel un început de întemeiere a ei.

Dacă „ar fi să fie” exprimă posibilul, atunci trebuie spus că, într-un fel, posibilul se întinde şi asupra celorlalte situaţii descrise, care erau: fiinţa neîmplinită, fiinţa suspendată şi fiinţa eventuală. Dar acestea trei reprezentau, deşi prezente în fiinţă, o formă de posibil *de dinaintea* posibilului şi veneau să dea, cu frumoasa lor formulare în limba română, adâncime şi trecut unui posibil ce pare el însuşi să fie trecutul realului. Şi totuşi, deşi premergătoare posibilului, situaţiile acestea sunt cu adevărat ale fiinţei şi spun ceva esenţial despre ea, în măsura în care îi descriu limitele, de o parte, eventualităţile, de alta. Ce ar rămâne din fiinţă, fără limitele ei şi fără eventualităţile, care-i dau nu numai caracterul ei feeric, dar şi chipul ei mai *exact*, izotopii ei?

Fiinţa, aşadar, descrisă mai întâi prin limitele ei, apoi prin eventualul ei, poate fi acum urmărită prin posibilul sau posibilele ei. Dar, în mod obişnuit, „posibil” spune prea puţin. Paradoxul posibilului este că, înrudit fiind cu *posse* şi în ultimă instanţă cu *potentia*, este lipsit de orice putere. El exprimă chiar lipsa de putere, într-un sens. Dacă nu reprezintă o formă de indiferenţă („poate să fie, dar poate să nici nu fie”), poartă în el o pasivitate care-l condamnă la inerţie, în orice plan s-ar ivi. Posibilele lui Leibniz stăteau leneşe în intelectul divin, până ce acesta se hotăra să aleagă şi să ducă la realizare pe cel mai puţin imperfect. Posibilele ar fi doar fondul de rezervă al lumii, iar nu ceva în realitatea sau actualitatea ei.

Cu „ar fi să fie”, însă, înţelegerea posibilelor se redresează. Chiar dacă este şi el, la limita de jos, „simplă posibilitate”, este una orientată. La orice

treaptă, el are în sine apetența ființei și exprimă o trimitere către real, iar nu o retragere din acesta. Nu numai că nu se contrazice pe sine (ceea ce reprezintă „posibilul logic”) și nu contrazice realul (posibilul fizic), dar se propune el însuși ființării, neașteptând condiții *exterioare* de realizare, așa cum așteaptă posibilul obișnuit. Este un posibil cu puteri proprii, o putință. Dacă nu reușește să fie, este pentru că neputința a venit de la el, nu de la lucrurile ce se împotrivesc realizării ei. Ființa întreagă, atunci, într-una din situațiile ei, este ceea ce „ar fi să fie”. Căci a fi este și: a nu fi încă.

În mod obișnuit, posibilul a fost opus, în termeni de școală, imposibilului, necesarului său, în al treilea rând, realului. Dar toate trei opozițiile lui cad în versiunea lui *ar fi să fie.* A nu fi încă real, de pildă, nu înseamnă defel refuzul de *real*; pe de altă parte, a avea trimiterea necesară către real înseamnă a nu se opune nici *necesității.* Cât despre prima opoziție, cea dintre posibil și *imposibil,* ea poate fi lăsată simplei exprimări exterioare. Dimpotrivă, acum, sub sugestia situațiilor ființei din vorbirea românească, s-ar putea spune că până și imposibilitatea din „n-a fost să fie” reprezenta o posibilitate neîmplinită, iar nu o imposibilitate pură și simplă. Posibilul singur ia deci chipul imposibilității, după cum îl ia pe cel al necesității. El nu se opune lor, cum nu se opune realului.

Acest ultim sens al posibilului, de a nu contrazice realul, îl văd gânditorii ce nu înțeleg să rămână la logică modală. Într-un simplu articol de *Enciclopedie,* un gânditor din veacul trecut, Emile Boirac, spune acest lucru adânc, cum că posibilul nu este „un pur neant”; el are proprietăți *definite,* afinități și repugnanțe, într-un cuvânt o natură „ca și cum ar exista”. Față de un alt gânditor, care definea posibilul drept ceea ce are toate condițiile de a fi în afară de una, Boirac observă că, dacă acea condiție unică este definitiv absentă, atunci posibilul se transformă în imposibil.

Nu vom spune că formulările din limba noastră dezleagă orice probleme ridicate de ființa posibilă, dar, dacă vorbirea noastră ridică și ea probleme noi, ea așază tematica posibilului într-o ordine perfect rațională. Căci o rațiune ca a limbii noastre, mai puțin rigidă decât a logicianului formal, vine acum să arate, cu „ar fi să fie”, trei lucruri, pe care posibilul logicianului le nesocotește.

Întâi, „ar fi să fie” dă un statut de autonomie posibilului. De obicei, ca simplu posibil, acesta este într-atât de puțin autonom încât un antic afirma că numai realul justifică posibilul, sau că, doar în măsura în care un lucru

este, el putea să şi fie – cum s-ar declara că soarele *poate* să se mişte de vreme ce se mişcă. Dacă alteori nu era absorbit în real, posibilul era polarizat de el ca un antonim (sămânţa, de pildă, ce are o realitate independentă), sau ca posibilele închipuite în cine ştie ce intelect divin. Altminteri, realul singur ar fi cel care justifică şi susţine totul.

Dar posibilul se justifică singur în formularea românească. Nu vei mai putea spune: „de vreme ce soarele este în mişcare, el ar fi să fie în mişcare”. În noua lui versiune, posibilul capătă efectiv un statut de autonomie. Ba, într-un sens, *el* este acum cel care justifică starea de fapt, şi deseori te „distanţezi” de real spre a vedea cum a fost acesta cu putinţă, adică spre a-i da o întemeiere. Chiar cel care acceptă fiinţa drept dată, dar o analizează, respectiv o descompune în elementele sau funcţiile ei, nu face de fapt decât să meargă îndărăt, de la ceea ce este la ceea ce ar fi să fie.

Căci, în *al doilea rând*, „ar fi să fie” trimite la îndreptăţirea şi astfel la legea celor ce sunt. Posibilul obişnuit pare să fie doar o schemă, iar când e vorba de posibilul logic – „ceea ce poate fi gândit fără contradicţie” – nu încape nicio prefigurare a realului în el. În schimb, dacă un lucru ar fi să fie, înseamnă că a depăşit de mult exigenţa de a nu avea o contradicţie lăuntrică; şi că el prefigurează realul mai mult decât ca o schemă ideală. Numai că, acum, răsturnarea idealistă nu se produce. În limba care pune în joc o formulare ca „ar fi să fie”, însăşi fiinţa este cea care îşi afirmă chipul ei „esenţial”, iar nu raţiunea zeului sau a omului vin să i-o prescrie.

Limba noastră spune astfel, cu „ar fi să fie”, un al *treilea* lucru pe care ideea de posibil logic îl lăsa în umbră. Cu posibilul ar, trebui să se petreacă o concentraţie, de negăsit în folosirea laxă a cuvântului („orice e posibil”), din vorbirea ori gândirea nepăsătoare. După fiinţa în limitaţie, cu „n-a fost să fie” şi cu „era să fie”, fiinţa ca o concentraţie în jurul a ceva ce „ar fi să fie”. Este ca un cerc care s-ar strânge.

În descrierea fiinţei întreprinsă de limba noastră, fiinţa este astfel urmărită treaptă cu treaptă, ca şi când ar fi vorba de un demers organizat. Cu treapta următoare, cu „este să fie”, concentraţia se va accentua şi mai mult, de parcă în discursul ei despre fiinţă limba noastră ar arăta cum este cu putinţă geneza ei.

5. Este să fie

„Lumea are mai mult geniu decât mine”, spunea Goethe, şi se poate adăuga că înţelepciunea lumii ştie lucruri mai adânci decât poate rosti înţelepciunea unei singure limbi. Dar fiecare limbă este şi ea, la urma urmelor, înţelepciunea lumii într-una din versiunile ei. Iar această înţelepciune a lumii are efectiv nevoie de experienţa particulară a limbilor, spre a explora în toate felurile realitatea şi spre a-i trece cunoaşterea în cuvinte. De la asemenea cuvinte şi întorsături specifice, înţelepciunea lumii cere socoteală cu privire la investigaţiile întreprinse în numele ei.

S-a afirmat în repetate rânduri: fiinţa este. Gândul nostru românesc spune nu numai *este*, dar şi *este să fie*. Ce poate fi în întorsătura aceasta curioasă? Ce explorare a fiinţei se lasă consemnată în ea?

Este limpede că, în formularea aceasta, „este” nu poate însemna „există”; n-are sens să spui: există să fie. Pe de altă parte, verbul a fi nu este folosit aici nici ca un simplu auxiliar. El are înţelesul plin, şi s-ar putea spune că alcătuieşte, cu „este”, o adevărată propoziţie. Poţi vedea mai bine înţelesul în câte o alcătuire cu alt verb decât cu „a fi” el însuşi; de pildă, în „este să plouă”. Aici ar putea însemna: este pe punctul de a, urmează să, sunt date condiţiile lucrului, sau pur şi simplu: *trebuie* să plouă. În folosinţa aceasta, verbul de existenţă capătă un sens de necesitate, chiar dacă una slabă.

Dar regimul de obligaţie adus de „este” se nuanţează, aşa cum se poate vedea în formula condiţională. Într-adevăr, poţi spune „dacă este să plouă”, „dacă este să fie”, şi formularea aceasta este în fapt cea mai deasă a expresiei, aşa cum se vede din: „dacă este să se întâmple aşa, atunci ...”. Iar aici este exprimă limpede „urmează să fie”, în aşa fel încât dă impresia că exprimă un simplu viitor. În *Dicţionarul Academiei*, când se dă citatul din Varlaam, care sună: „De iaste să hie şi trupurile noastre după învierea morţilor mai frumoase decât toate florile câmpului ...”, lingvistul pune drept traducere, în paranteză, pentru „iaste să hie” (= de vor fi).

Dar să fie o simplă nuanţă de viitor, în suspendarea pe care o aduce aici „este” urmat de alt verb? E mai mult decât atât, chiar în formularea condiţionalului. „De este să fie trupurile noastre mai frumoase”, înseamnă pentru noi: dacă sunt *sortite* să fie mai frumoase, dacă le este dat, dacă aşadar aceasta este legea lor. Iar acum, întorcându-ne la folosirea

necondiționată a expresiei „este să fie”, vedem bine că acesta îi e înțelesul. „Este să fie”, adică e rânduit, sortit, dat în mod necesar și hotărât să fie.

Cine hotărăște? Legea lucrului, respectiv legea ființei, pe care toată explorarea în ființă a limbii noastre o invocă, după cum am și sugerat. Ființa stă sub o *lege,* sau mai degrabă ființa are temeiuri. Poate că nu în toate limbile gândirea omului a tras ființa la răspundere. Aici la noi, cu această răsfrângere și reflexiunea lui „a fi” asupra lui însuși, pe care o aduce limba noastră, cu reduplicările lui, ființa își caută parcă propriile ei temeiuri.

„N-a fost să fie” arăta că lucrul nu și-a atins legea; el nu fusese o goală neputință, nici ceva străin de manifestările ființei: le pusese în joc și încercase, cu întreaga preființă din el, să se înființeze, dar temeiurile lui nu erau cele adevărate ale ființei și aceasta nu-l primea în sânul ei. „Era să fie”, în schimb, purta în el legea și avea astfel toate temeiurile de a fi, dar ceva întâmplător, ca și din afară, venise să-l blocheze. „Va fi fiind” se ivea apoi, spre a exprima făgăduința de ființă tocmai în măsura în care temeiurile ei erau în joc; căci nu poate fi gândită situația exprimată de „va fi fiind” fără îndreptățirea de a ființa, o îndreptățire care nu este epuizată de ceea ce este efectiv, ci se lasă răspândită în toată pogăția lui ceea ce poate fi.

„Ar fi să fie” venea, la rândul său, să concentreze îndreptățirea de a fi în jurul unei realități a cărei lege o indica. Nu mai era vorba, acum, de un posibil plutind liber în oceanul realității, cum era posibilul din „va fi fiind”, ci de unul concentrat asupra legii lui și ca atare întemeiat să fie. Numai că „ar fi să fie” invoca legea *de dinainte* ca lucrul să fie. Abia „a fost să fie” va invoca legea de *după* consumarea în realitate a lucrului. În intervalul dintre ele să nu fie nicio instanță? Este tocmai treapta acestui „este să fie”, care duce concentrarea asupra temeiurilor unei ființe până la iminența trecerii ei în realitate. Cu „este să fie” ai situația ființei *ca intrare în ființă.*

Discursul acesta asupra ființei, care duce atât de firesc de la limitație la suspendare, de aci la expansiune, apoi la concentrație și acum la condensarea și sedimentarea ființei, a fost posibil pentru că, în definitiv, ideea de ființă este *rațională,* în concepția implicită a limbii românești.

Poate părea curios să revendicăm rațională pentru o limbă creată de omul din popor, cel puțin în stadiul ei prim de dezvoltare; dar dacă un lingvist cum era americanul Lee Whorf putea spune că limba *hopi* a pieilor roșii era, sub multe raporturi, mai potrivită pentru teoria relativității decât

germana ori engleza, nu ne vom sfii să credem că o limbă de obârşia nobilă şi dezvoltarea impresionantă a celei româneşti are a spune ceva raţiunii.

Ideea de fiinţă n-a fost întotdeauna invocată raţional; fiinţa nu şi-a arătat „temeiurile”; vom spune în termenii limbii noastre. Ea a apărut mai degrabă ca o intuiţie, sau drept un dat indiscutabil, evident şi copleşitor. Astfel, oricine invoca divinitatea drept fiinţă ultimă trecea mărturisit dincolo de limitele raţiunii cu o asemenea idee de fiinţă. Dar chiar pe linie de ateism filosofic, fiinţa a putut să nu fie raţională. Substanţa unică a lui Spinoza, acea „Natură” care ţi-e cauză sieşi, nemaiîngăduind astfel să existe nicio altă substanţă în lume, nu se întemeiază: se proclamă. Ea este un fel de: „Eu sunt cel ce sunt”. Fiinţa lui Hegel, Spiritul, se propune masiv şi în chip absolut, iar rostogolirea ei dialectică o explicitează, mai degrabă, decât o justifică. Ea de asemenea este ceea ce este, respectiv ceea ce devine.

E ceva necruţător pentru raţiune, în aproape orice viziune tradiţională (premarxistă) a fiinţei. Când aceasta din urmă nu este căutată în miezul ei, socotit de neatins, este intuită în masivitatea ei, de nediscutat. Fiinţa românească, în schimb, încrustată în experienţa limbii, este mai blândă, mai accesibilă şi mai raţională. Ea apare nu ca un centru absolut, care ar fi prezent peste tot şi a cărui circumferinţă nu ar fi de găsit nicăieri; apare, dimpotrivă, cum spuneam, ca o circumferinţă care este peste tot, pe când centrul ei nu e de găsit nicăieri. Este o fiinţă care prinde fiinţă, de fiecare dată, şi care tocmai de aceea apare ca mai puţin necruţătoare cugetului, fiind pusă şi ea la încercare, laolaltă cu tot ce este prin ea.

De altfel, nu tot ce „este” are parte cu-adevărat de fiinţă, în viziunea’ aceasta a noastră. Ceea ce este poate fi şi trecător, petrecător şi ca atare „nefiinţător”, spunem noi. Dar dacă „este să fie”, înseamnă că are o lege.

Atunci problema fiinţei este, în ultimă instanţă, legea ei, pe care raţiunea o reclamă, cu oricare din situaţiile în care o vede angajată. În acest sens, fiecare din situaţiile sau nivelurile fiinţei descrise mai sus are mai multă semnificaţie ontologică, sau în orice caz mai multă expresivitate, decât simpla intuiţie şi afirmare a fiinţei. În particular *este să fie* spune, într-un fel, mai mult decât „este”, pentru că invocă raţiunea de a fi.

Bineînţeles că o simplă formulare – în care, de altfel, legea este redusă la ce-i rânduit, ce trebuie să fie – nu poate ţine locul unui examen ontologic organizat. Dar un asemenea examen poate fi închipuit pe linia acestor formulări, care sunt tot atâtea feluri de a explora raţionalitatea fiinţei.

Că în felul acesta nu vorbim despre ființa cea mare a lumii, ci de ființa lucrurilor și a stărilor în parte, este până la un punct adevărat. Dar s-ar putea ca și pe linia aceasta sugestiile limbii noastre să aibă un caracter de modernitate, trimițându-ne nu la ființă, ci la câmpuri de ființă, așa cum în viziunea științifică modernă nu mai este vorba de spațiu, ci de câmpuri spațiale. Când totuși ne întrebăm: ce rămâne pentru ființa cea mare a lumii? vom răspunde că limba noastră nu a fost străină nici de o asemenea problemă. Dacă ea n-a răspuns nici de astă dată cu un este plin, e pentru că pregătea un alt răspuns, mai rațional: a fost să fie; și, cum vom vedea la capăt, a devenit întru ceea ce era.

6. A fost să fie

După unii logicieni, între este și nu *este* nu ar fi loc pentru nimic. Totul s-ar întâmpla și pe acest plan ca la mecanisme: este sau nu este, e deschis sau închis, trece curentul sau nu trece. Este aici un mare adevăr, ale cărui aplicații, cu cibernetica, ar putea sau să fericească sau să nefericească lumea, după temerile unui Norbert Wiener. Dar dacă între este și nu este nu se află nimic, iată că limba română schimbă felul de a vorbi și spune, aproape cu egală tărie: n-a *fost să fie* și a *fost să fie*. Iar între acestea două este efectiv ceva, în ciuda logicienilor sau a unora dintre ei.

În speță, între „n-a fost să fie” și „a fost să fie” sunt câteva situații ale ființei care, împreună cu acestea două, dau despre ființă o imagine mai orchestrată. Ființa nu mai este înțeleasă, acum, ca o prezență copleșitoare, de vreme ce uneori se găsește în modalități ca: „va fi fiind”, „ar fi să fie”, „este să fie”. Ființa are o întemeiere, de rândul acesta.

De altfel, întrebarea despre ființă – anume: care e ființa *adevărată* a acestui lucru? care e ființa adevărată a lumii? – nici nu reclamă o prezență imediată, ci tocmai ieșirea din prezențe, spre a statornici care e ființa „adevărată”. Despre această de a doua ființă spun câte ceva formulările perifrastice românești făcute cu verbul a fi, respectiv spune experiența spirituală cu privire la ființă, consemnată în limba noastră.

La o privire de primă instanță, sau în orice caz neadâncită, experiența noastră spirituală a părut unora, cum aminteam, una de resemnare. „N-a fost să fie”, îți spui, și pari a accepta lucrul ca o fatalitate; sau „a fost să fie”, și-l accepți ca un lucru prescris, ca un „așa a fost scris”. La o a doua privire,

însă, lucrurile arată altfel: experienţa noastră despre fiinţă se dovedeşte a fi una raţională. Dacă nu e experienţa unei raţiuni formale, este una care caută temeiuri şi care iscodeşte în acest sens realul, ca atare o căutare raţională ce reprezintă contrariul unei resemnări şi supuneri, ori consimţiri. În lumina situaţiilor ce se cuprind între cele două extreme – între „n-a fost să fie” şi „a fost să fie” –, acestea ele însele se vădesc a fi altceva decât păreau. Căci dacă e vorba de căutarea temeiurilor fiinţei, atunci „aşa a fost scris” nu are sens fatalist; cine spune scris, spune şi: citit.

Fiinţa are un cod, care poate fi sau nu citit, aşa cum poate fi sau nu realizat. Există, desigur, multe lucruri despre care se poate spune că sunt „în fiinţă”, dar că totuşi fiinţa nu este în ele, adică nu realizează codul ei, sau legea ei, în ele şi cu ele. La fel, pot fi multe experienţe spirituale ale fiinţei, dar ele să nu dea temeiurile fiinţei, adică să nu citească bine în codul ei. Cu fiecare treaptă – începând cu „n-a fost să fie”, care era de înţeles ca o încercare de a fi cu un minimum de îndreptăţire în sânul fiinţei – meditaţia noastră despre fiinţă concentra investigaţia în jurul unei întemeieri, căreia putem să-i spunem legea fiinţei, aşa cum medievalii îi spuneau esenţa ei.

În termeni simpli, dacă „fiinţă” înseamnă esenţă şi existenţă laolaltă – cum îi este înţelesul consacrat în uz, un înţeles din care nu mai putem ieşi –, atunci experienţa spirituală românească asupra fiinţei este una în esenţa acesteia. Când spui „a fost să fie”, în faţa fiinţei împlinite, atunci nu te mai referi la existenţa lucrului; te referi la esenţa, legea lui de fiinţare. Iar aici ne întâlnim, în chip neaşteptat, cu limba germană, ce pare a fi făcut termenul esenţei, Wesen, de la „ce a fost”, *gewesen*, în sensul că şi pentru ea un lucru este cu adevărat ce a fost să fie.

Toate se adeveresc, acum, prin situaţia aceasta ultimă, de consacrare a fiinţei, reprezentată de „a fost să fie”: şi limitele fiinţei, şi eventualitatea ei, şi posibilitatea ei, şi iminenţa ei se confirmă – cum era şi firesc – prin împlinirea ei. Aceasta înseamnă că întreg tabloul fiinţei se lasă desfăşurat sub semnul „a ce nu este încă” dimpreună cu „ce nu mai este”. Aşa cum despre prezentul timpului nu se poate socoti că are o formă de consistenţă (el este o simplă trecere, s-a afirmat, şi dacă spui „acum”, el a şi trecut, deci nu mai este un acum), prezentul fiinţei sau fiinţa prezentă nu ne înfăţişează toate temeiurile de a fi. Temeiurile de a fi le dau şi: indirect fiinţa neîmplinită sau suspendată, direct fiinţa eventuală, fiinţa posibilă, fiinţa intrării în fiinţă şi, în ultimă instanţă, fiinţa săvârşită.

Acest caracter de săvârşit îl exprimă esenţa, care tocmai de aceea nu este simpla posibilitate de dinaintea realului, ci posibilitatea de după el; nu spune ce urmează să fie un lucru, ci mai degrabă ce a devenit el cu adevărat. Dar exprimând ceva în ordinea esenţei, nici măcar „a fost să fie” nu *închide* problema fiinţei. Se poate spune, dimpotrivă, că abia el deschide hotărâtor către aceasta. Iar ce este sugestiv, în această nouă deschidere, este că se petrece de astă dată şi înspre trecut.

Până acum, toate situaţiile fiinţei se deschideau înspre ea ca spre un termen viitor: o aproximau cu „n-a fost să fie” şi cu „era să fie”, o presupuneau cu „va fi fiind”, o pregăteau cu „ar fi să fie”, îi vesteau apariţia cu „este să fie”. Toate ţineau de prefiinţă în sensul literal al cuvântului, ca fiind anterioare fiinţei. Acum însă, cu „a fost să fie” deschiderea se face, deopotrivă, spre trecut şi spre viitor.

Prin urmare, departe de a fi un epitaf pentru realitate, „a fost să fie” reprezintă situaţia din care pot fi considerate temeiurile de a fi. *Aceste* temeiuri sunt cele care interesează, dacă fiinţa nu e o simplă prezenţă, ci o întemeiere. Investigaţia lor a fost, de altfel, limpede reclamată de gândirea modernă. În sânul celei din urmă a apărut nu numai întrebarea „cum e cu putinţă un lucru?”, ci şi – odată cu Kant – „cum a fost el cu putinţă?”

Poţi deci să iei formularea românească drept expresie a fatalismului numai dacă nu vrei s-o adânceşti; dar atunci când îi prelungeşti înţelesurile până la analiza organizată, eşti autorizat s-o apropii de investigaţia modernă, care este una critică, deci exact opusul fatalismului. O anumită exigenţă de raţionalitate există în amândouă, şi cel puţin ea autorizează o apropiere între românesc şi modern.

Dacă investigaţia limbii noastre asupra fiinţei spune că aceasta posedă o raţiune de a fi, un cod, o structură, temeiuri, care sunt ele? La *aceasta* obligă experienţa noastră în fiinţă, iar nu la abandon, sub cuvânt că ne-am aflat în faţa unei simple înţelepciuni populare resemnate.

„A fi, nebunie şi tristă şi goală, / Urechea te minte şi ochiul te-nşală”, spunea poetul nostru. Dar rămâne de văzut cât de al *nostru* şi cât de el însuşi este spunând aşa; dacă nu cumva se face ecoul marilor sale lecturi. În felul de mai sus sunt sortiţi să vorbească mai degrabă cei cu o conştiinţă logică prea rigidă, spiritele care au ajuns la monologuri hamletiene pe tema lui „a fi ori a nu fi”, de parcă între acestea n-ar încăpea o experienţă spirituală a fiinţei. Tot la fel sunt sortiţi să vorbească cei care stau,

dimpotrivă, la antipodul unei conştiinţe logice rigide, spiritele consimţitoare neantului şi disoluţiei, aşa cum sunt de găsit în unele curente din cultura indiană. Pentru acestea, „a fi” este într-adevăr o nebunie tristă şi goală, dacă pe un fond de neant totul nu este decât amăgire.

La noi lucrurile stau altfel, şi chiar Eminescu – în ciuda tristeţilor sale poetice, formulate uneori în termenii altora, transfiguraţi estetic – o va dovedi. A fi are trepte, ce merg de la zvonul fiinţei, trec prin pregătirile urcătoare ale fiinţei ce stă să apară şi se încheie în fiinţa săvârşită. Dar chiar pentru fiinţa împlinită şi săvârşită, noi nu spunem numai *este.* Spunem şi „a fost să fie”, înţelegând că s-a făcut vădită legea lucrului, ca un text scris.

Să înţelegem prin scris varietatea de prescrieri, şi vom întâlni *sentimentul* românesc al fiinţei; să înţelegem pur şi simplu „scris”, şi atunci va trebui să citim textul, adică să încercăm descifrarea *raţională* posibilă a textului şi texturii fiinţei.

III: SENTIMENTUL FIINȚEI

Cine are în faţă-i tabloul modulaţiilor fiinţei, nu mai poate face sufletului românesc nedreptatea să-l înţeleagă printr-o singură tonalitate, cea a *Mioriţei.* Balada poate fi o reuşită unică a creaţiei noastre folclorice, dar nu şi măsura unică pentru sensibilitatea filosofică a unui suflet căruia a fi şi a nu fi îi apar nespus mai bine orchestrate.

Există mai multe feluri de a fi, respectiv de a nu fi, pentru sufletul românesc. Nedreptatea care s-a făcut concepţiei româneşti despre fiinţă, întârziindu-se prea mult şi unilateral asupra *Mioriţei,* este aidoma celei pe care i-o fac încercările filosofice, prea sumare, ce se întreprind de obicei asupra cuvântului nostru „dor”. (Precizăm că rezervele de aici nu privesc defel gândirea lui Lucian Blaga, care a făcut filosofia *culturii* sub semnul mioriticului, nicidecum filosofia fiinţei.) Funcţiile şi sugestiile cuvântului „dor” sunt într-adevăr de prim-ordin şi le-am relevat într-o lucrare despre cuvintele româneşti, reţinând cu precădere două funcţii: cea semantică, de a dovedi că în limba noastră armonia raţională se face între opuşi (durere şi plăcere, în cazul dorului) prin contopirea de sensuri, iar nu prin compunere; a doua funcţie, filosofică, de a sugera că în jurul oricărui concept există un câmp, un cuprins, un orizont, care poate prilejui chiar o teorie a câmpurilor de cunoaştere şi a celor logice. În conţinutul său, însă, cuvântul „dor” este prea încărcat de sentimentalitate, aşa încât a vorbi despre o concepţie de gândire prin „dor” înseamnă a face romantism filosofic. La fel, a încerca să redai prin *Mioriţa* concepţia românească despre fiinţă înseamnă a te limita la un singur sunet, sau, atunci, ar trebui să forţezi limitele unei admirabile piese poetice, care nu spune decât ce poate spune o baladă.

În general, nu se poate explora sensibilitatea unei comunităţi, sau concepţia ei despre viaţă şi fiinţă, prin câte o singură vocabulă, ca „dor”, sau chiar prin câte o singură poezie, populară ori cultă. Cum, oare, ar arăta concepţia despre viaţă a poporului englez, dacă ar fi schiţată pe temeiul unui sonet sau chiar a admirabilei culegeri de sonete ale lui Shakespeare? Firește, ar ieşi la iveală de acolo câte un aspect, caracteristic spiritului

englez, anume viaţa de societate, cu rafinamentul ei de simţire şi gândire; dar ar ieşi la iveală şi sentimentul caducităţii tuturor lucrurilor în faţa „timpului devorator”, de care ne vorbesc *Sonetele,* ca şi singura replică în faţa acestei caducităţi iremediabile, creaţia literară şi, lărgind, cea de artă, lucruri care nu mai sunt defel caracterizatoare pentru comunitatea lui Shakespeare. Căci nu ethos-ul marilor tristeţi, dar nici cel al creaţiilor în spirit pur, neutilitarist, nepractic şi anistoric, l-au pus anglo-saxonii în joc, ci afirmaţii şi realizări de ordin diferit, ca viaţa parlamentară şi libertăţile individualiste, empirismul, maşinismul, industrialismul şi logica matematică.

Concepţia despre viaţă şi fiinţă a unei lumi este cu adevărat a unei *lumi.* Trebuie să cauţi în vastitatea câte unei lumi înţelesurile ei intime; iar dacă ni s-ar imputa că, deocamdată cel puţin, n-am căutat nici noi concepţia despre fiinţă a lumii româneşti decât în limbă şi în unele forme de vorbire specifice ei, am răspunde: o limbă exprimă totuşi vastitatea unei comunităţi. Chiar restrângându-ne la ceea ce am obţinut până acum, vom putea spune că, în chip neaşteptat, poate, concepţia despre fiinţă a lumii româneşti este nespus mai puţin simplificată decât a ontologiilor culte tradiţionale ca şi moderne, şi poate de aceea lecţia ei ar merita să fie reţinută filosofic sau prefilozofic.

În înfăţişarea de până acum, ideea de fiinţă se dovedea efectiv mai complexă şi poate, în sens bun, mai intricată decât în viziunile teoretice tradiţionale. De ce ar fi monolitică fiinţa? Ceva din gândul lui Chesarie Râmniceanul, marele cărturar de la finele veacului al XVIII-lea şi excepţionalul scriitor de limbă românească (din ceasul matur al limbii noastre, de mai înainte ca ea să intre în contact cu limbile moderne şi înrudite), apare despre prefiinţă şi fiinţă, atunci când el spune, în termenii săi şi ai timpului: „Pronia dumnezeiască alergând cu umblet fără de sunet, cu glăsuire fără de auzire, zice ... unuia să se ascunză, altuia să se ivească”. Dar aşa face, poate, fiinţa, cum am văzut-o în modulaţiile ei: într-un loc este ascunsă, într-altul gata să se ivească, iar alteori este pe deplin ivită. Gândul de mai sus al lui Chesarie este de altfel urmat de un loc încă mai caracteristic pentru fiinţă, aşa cum se poate citi în *Mineiul* pe ianuarie (v. *Bibliografia românească veche* de I. Bianu şi Nerva Hodoş, vol. II, Bucureşti, 1910, p. 236).

Vorbind despre stăpânirile ce s-au succedat în Ţara Românească, Chesarie spune într-adevăr câteva cuvinte de rară pătrundere pe orice plan,

inclusiv cel al ontologiei. El scrie: „... Asemenea şi oblăduirea Ţării Româneşti, fiind şi mai mult supusă supt nestatornica pravilă a lucrurilor omeneşti, fiind curgerea ei prin râpe şi pietre ascunse, având ţărmurile ei fără limanuri, s-au asemănat stăpânirea ei cu paliriile (de la *paliroia,* ce înseamnă «reflux» în greacă, n.n.), adică cu apele cele ce de dimineaţă până la o vreme curg în sus, iar de la o vreme îşi întorc curgerea în jos.”

Dar cu adevărat aşa pare, sub sugestia modulaţiilor ei, fiinţa; intrată sub o nestatornică pravilă, cea a realului, curgând printre râpele galaxiilor şi pietrele ascunse ale aştrilor, ca şi peste astrul acesta al nostru, cu ţărmuri fără limanuri, pe pământ ca şi în cer, şi curgând uneori în sus („ar fi să fie”), pentru ca de la o vreme să curgă în jos („a fost să fie”), şi reluându-se neîncetat.

Aşa, întoarsă în ea însăşi, dar undeva statornic bătând spre împlinire sau trimiţând lucrurile spre una, aşa apare fiinţa la noi, din înţelesul lui „a fi întru”, în sânul căruia există şi limite, şi lipsă de limite, există şi înaintare, dar şi tragere îndărăt.

A reduce deci concepţia despre fiinţă la viziunea, unilaterală şi ea, din *Mioriţa,* este o graţioasă, dar vinovată renunţare. Că, faţă de „gravitatea” fiinţei din alte concepţii ontologice, ideea despre o fiinţă atât de diversă şi dezinvoltă ar putea da cuiva sentimentul „detaşării” şi că astfel ar face pe omul românesc să aibă o caracteristică şi mioritică „lipsă de teamă” în faţa morţii, nu e decât retorică – să zicem – frumoasă. „Uşurătatea” fiinţei este doar expresia libertăţii, aproape a exuberanţei pe care o capătă ea în viziunea românească. Dar *feeria* fiinţei la noi spune astfel mai mult decât gravitatea fiinţei sumbre şi apăsătoare a unor ontologii tradiţionale. Iar o asemenea feerie este în chip firesc alta decât aceea, precumpănitor artistică, a Mioriţei.

Faţă de fiinţa complexă şi feerică din viziunea noastră, perspectiva neopozitivistă a lumii occidentale, cu „uitarea” ei de fiinţă, sau alteori chiar reconsiderarea fiinţei, în alte filosofii, au un aer de sărăcie.

Când, pe o zi ceţoasă de iarnă, vezi undeva şi globul palid al soarelui, îţi spui: în fond ar putea lipsi. Aşa se întâmplă în logica analitică modernă cu fiinţa, al cărei ecou îndepărtat se păstrează doar ca un punct singular, anume „constanta individuală”. Logicianul s-ar putea perfect lipsi de ea, în jocul

său organizat cu semne ce nu mai vor să semnifice nimic din planul realității, ba nici măcar din acela al gândirii.

În contrast cu punctualitatea ființei din logică, stă totalitatea ei difuză, din alte viziuni contemporane. Sentimentul ființei ar fi de astă dată – ca într-un nou panteism ori spinozism – cel al unei prezențe totale, fără nicio determinare. Dar o prezență nedeterminată devine indistinctă, și este la fel de bine o absență totală, cum s-a spus. Nu numai că noi „uităm" de ființă, fie pe plan speculativ, fie în experiența spirituală a vieții – ni se spune, ca o mustrare –, dar ființa însăși s-ar trage îndărăt cu totul din fața cunoașterii, așa încât mai degrabă putem determina ce nu este ființa decât ce este ea.

Atât logicianul cât și metafizicianul occidental vor deci *siguranță*: cel dintâi, una de ordinul exactității; cel de al doilea, o siguranță de ordinul certitudinii absolute.

Sentimentul românesc al ființei este altul decât cel de siguranță ultimă a ei – nu în ce privește cunoașterea omului asupră-i, ci în ce privește ivirea și starea ei. Experiența ființei consemnată în limba noastră ar fi, cum spuneam, mai degrabă de ordinul esenței decât al existenței imediate și sigure. De aceea preferat să spunem aici preființă uneori, pentru ființă (care cuprinde atât esența, cât și existența); dar în același timp nu invocăm simpla „esență", căci aceasta *se desparte* de existență, în timp ce preființa o presupune și trimite la ea tot timpul.

Sub preființă am cuprins:

— ființa neîmplinită, exprimată în limba noastră prin „n-a fost să fie";

— ființa suspendată, prin „era să fie";

— ființa eventuală, cu „va fi fiind";

— ființa posibilă, cu „ar fi să fie";

— ființa intrării în ființă, cu „este să fie";

— ființa săvârșită, consumată, împlinită, cu „a fost să fie".

În toate aceste modalități apare o trimitere la existență, ca la un moment de împlinire. Dar momentul rămâne un capăt de drum, modalitățile fiind treptele lui de asigurare.

Căci de ce trebuie ca ființa să apară în ipostaza siguranței și a realității depline (care poate însemna, pentru unii, simpla „realitate individuală")? Dimpotrivă, tocmai ființa – dacă nu este cea sumară, a realității individuale, și nici cea masivă, a presupusei realități absolute – este izvorul de nuanțare

al realităţii. Realitatea are mai multă sau mai puţină fiinţă, respectiv fiinţa are, în sânul realităţii, grade de împlinire.

Faţă de asemenea nuanţe, exigenţa comună de a obţine fiinţa după modelul certitudinii sensibile („Vreau să te pipăi şi să urlu: «Este!»”, sună versul exasperat al poetului român) are ceva grosolan în ea. Pe de altă parte, există ceva prea categoric şi lipsit de nuanţe, încă, în reprezentarea unei realităţi absolute care ar confisca fiinţa pentru ea şi ar spune ca Iehova: „Eu sunt cel ce sunt”, sau în recunoaşterea omului către zeu cu: „Eşti”, adică „Tu singur eşti”, cum spun unii istorici că ar fi trebuit înţeleasă enigmatica literă E de pe frontispiciul templului din Delfi. Fiinţa nu poate fi redată de un „eşti”, de un „eu sunt”, sau de cine ştie ce extaz sensibil. Acestea ar fi cel mult fiinţe de excepţie. Fiinţa însă nu este o excepţie: ea e tot ce este mai comun.

Spre a avea acces la acest „tot ce este mai comun”, care e fiinţa, Heidegger şi-a concentrat investigaţia asupra unei făpturi existente privilegiate, omul. Nu numai că vorbirea omului este păzitoarea fiinţei, cum avea să spună filosoful mai târziu, dar omul ca atare, cu demersurile sale mai adânci şi cu felul său de a fi în lume, ar putea favoriza dezvăluirea fiinţei, ni se spune.

Dacă însă fiinţa este concepută ca o permanenţă de ordinul celei invocate de eleaţii antici („din veci era aceea ce era şi în veci va fi”) şi drept fondul ultim la care se reduc lucrurile şi procesele, atunci nu omul, ci mai degrabă restul realităţii ar dezvălui fiinţa. Anorganicul, de pildă, arată astăzi limpede că fiinţa materială este, în ultimă instanţă, câmp electromagnetic. În spiritul presocraticilor, cineva ar putea spune deci că elementul sau principiul ultim ar fi ceva de ordinul undei, aşa cum Louis de Broglie a spus, într-un rând, că totul s-a născut din condensarea luminii. (Nu este la fel de grandios ca „totul este apă”, al lui Thales, să spui că „totul este lumină”?) – Dacă, în schimb, te-ai gândi nu la fiinţa materială constitutivă a lumii, care e doar element şi se află totuşi în prefacere, ci la o permanenţă de ordin absolut, atunci omul îţi dezvăluie tocmai contrariul permanenţei, la drept vorbind.

Omul nu revelă numai fiinţa, ci şi tot ce e în jurul ei. El însuşi prefiinţează, căci el nu e numai *în* este şi *întru* ceva. Omul încearcă, îşi vede limitele proprii, ca şi limitele a ce este pe lume, lărgeşte realul înspre eventual, îl reface ca posibil, îl vede în iminenţa împlinirii lui ca real şi îl contemplă apoi în realitatea lui săvârşită.

Acestea nu sunt numai situaţiile sale, erau situaţiile fiinţei. Fiinţa însăşi este aceea care nu se află în aşezare stabilă, şi ea nu este un absolut. Când un Hegel, invocând la începutul *Logicii* fiinţa ca un absolut, constata că ea ca atare, fiinţa însăşi, nu poate fi nimic determinat – arbore, om sau chiar universul întreg – şi nici măcar nu poate primi determinăride ordin general, cum ar fi cantitatea ori calitatea, el conclude că o asemenea fiinţă, care nu e nimic, este totuna cu nimicul însuşi.

Dar ce rigid logic, ce puţin hegelian este acest gând, cum că fiinţa este *sau* ceva determinat, şi atunci nu e fiinţa însăşi, *sau* este ceva fără determinare, şi atunci nu este. Experienţa românească a fiinţei arată că se poate spune ceva despre ea chiar când e gândită fără nicio determinare; că fiinţa însăşi intră în *situaţii*, care abia ele sunt determinate. Arunci, fiinţa nu trebuie să decadă în nefiinţă, ca la Hegel, spre a trece apoi în devenire şi a se dezvălui şi desfăşura. Fiinţa se dezvăluie şi se lasă cunoscută prin situaţiile ei.

Sentimentul românesc al fiinţei este a ceva apropiat, accesibil şi cu înţeles. Cu fiinţa nu este vorba de un absolut, nici de ceva neraţional şi inefabil, care ar deveni accesibil doar printr-o intuiţie, sensibilă ori intelectuală. Fiinţa are o întemeiere şi poate fi înţeleasă în facerea, dincolo de gata-făcutul ei.

Gândirea mai înaltă, care se interesează de procesualitatea vastă a lumii – nu doar de „ce este”, ci şi de „cum e cu putinţă ce este” – caută, nu fiinţa, ci devenirea întru fiinţă. Ca atare, ea întâlneşte făpturi ce intră în fiinţă sau ies din ea, făpturi de o clipă, ce au totuşi parte de fiinţă. Tot ce capătă consistenţa fiinţei în lumea omului – şi nu se poate refuza lumii umane o anumită plinătate a fiinţei, în unele cazuri – este în definitiv o făptură de o clipă. Dar asemenea făpturi nu pun mai puţin în joc temeiurile fiinţei, pe care o caracterizează nu permanenţa în eternitate, ci plinătatea de realitate.

Nici grecii nu au putut rămâne la fiinţa absolută, şi ei au pus în joc o fiinţă mai puţin rigidă, dar mai adevărată. Aşa vrea să fie şi fiinţa românească. Iar ca şi fiinţa grecilor antici, ea nu se opune neantului; se opune la ceva de ordinul haosului. Neantul poate fi plin de poezie (cerurile se desfac, în *Mortua est,* şi nimicul coboară peste lume), dar el este un blestem pentru filosofie. Sensibilitatea filosofică românească nu a căzut sub acest blestem.

Haos şi neant la Eminescu

Dintr-o perspectivă românească, aşadar, vom spune că fiinţa nu se iveşte din, sau nu se opune la ceva de ordinul neantului; se iveşte din haos şi se opune acestuia. Dincolo de fondul permanent de fiinţare – care ar putea fi: unda, lumina, câmpul electromagnetic, sau cine ştie ce element ca hidrogenul –, fiinţa dă întemeiere unor făpturi de o clipă, de felul „lumilor pierdute" din versul lui Eminescu:

> De atunci şi până astăzi colonii de lumi pierdute
> Vin din sure văi de haos pe cărări necunoscute.

Ori de câte ori la începutul lucrurilor este conceput neantul, el descumpăneşte gândirea şi se dovedeşte a fi o falsă problemă (aşa cum s-a văzut, poate, în cazul problemei lui Heidegger, „de ce există ceva în loc de *nimic*"). Neantul nu are sens decât la capătul lucrurilor. Ele *intră* în nefiinţă, sfârşesc la ea; nefiinţa este doar încetarea fiinţei, dar nu o realitate care să o ţină în cumpănă. (Cel mult poate fi o experienţă de conştiinţă pentru naturile aşa-zis „metafizice".)

În fapt, nefiinţa nu este decât non-fiinţă, un concept la fel de arbitrar şi elaborat ca „non-om", adică tot ce nu e om, complementara omului; sau la fel de artificial ca Anteros la antici, închipuit drept o întregire pentru Eros. (Când foloseau termenul de nefiinţă, grecii nu se gândeau la neant, ci la materia nedeterminată, ce n-a căpătat încă formă.) Non-fiinţa, în fapt, spune încă mai puţin decât non-om, căci fiinţa nu are nicio complementară care să nu *fie*, aşadar nu are nicio „întregire" posibilă.

Doar poeticeşte termenul de nefiinţă are putere de sugestie şi singură poezia, sau cine ştie ce teologie riscată au ce face cu ideea unei nefiinţe de la începutul lucrurilor şi apoi însoţitoare a fiinţei. Aşa se face că, sub influenţa mai ales a gândirii indiene, Eminescu a putut da uneori nefiinţei o expresie poetică deosebită şi titluri filosofice mai mari decât merită ea. Dar nici el nu invocă nefiinţa, în ceasul când trebuie să dea, fie şi poeticeşte, o construcţie filosofică, mai organizată, chiar dacă pe model indian – aşa cum se întâmplă în *Scrisoarea* I:

> La-nceput, pe când fiinţă nu era, *nici nefiinţă*...

La început era haosul. Gândirea nu are de dat socoteală cum e cu putinţă fiinţa în faţa neantului; ea dă socoteală cum e cu putinţă în faţa haosului. Într-un sens, ea trebuie să poată spune: „Daţi-mi haosul şi vă arăt cum e cu putinţă o lume”. Dar haosul poate lua două chipuri: el poate fi unul de nediferenţiere, de omogeneitate, de egalitate a stărilor, ca în entropia modernă, unul de universală letargie (de „uitare a activităţii” – etimologic); şi poate fi, dimpotrivă, un haos de diferenţiere extremă, de totală eterogeneitate, ca în „totul era laolaltă” din viziunea anticului, un haos de inegalitate şi de activitate în acelaşi timp dezlegată şi contrastantă.

Este curios că Eminescu începe – după izvorul din care se inspiră – cu ultimul, haosul de contraste, spre a sfârşi la primul, cel de nediferenţiere totală. El scrie:

> Când *nu s-ascundea* nimica, deşi tot era *ascuns*...
>
> Când *pătruns* de sine însuşi odihnea cel *nepătruns.*
>
> Fu *prăpastie? genune?* Fu noian *întins* de apă?

Dar îndată apoi va spune, invocând acum un haos de perfectă omogeneitate:

> Umbra celor nefăcute nu-ncepuse a se desface.
>
> Şi în sine împăcată stăpânea eterna pace! ...

Sub obsesia consecvenţei de gândire, cineva ar putea închipui (şi o intervenţie de acest fel a fost sugerată, chiar dacă nu în termenii de aci) că versurile au fost greşit redate sau că, în orice caz, o uşoară corectare a lor le-ar pune în armonie cu începutul. Într-o altă versiune, s-ar putea închipui că versurile ar fi mai potrivit redate astfel:

> Umbra celor nefăcute *nu-nceta* a se desface.
>
> Şi în sine *neîmpăcată* stăpânea eterna pace.

Nu e totuşi numai o impietate artistică, în asemenea încercări; este, în cazul de faţă, şi un neadevăr filosofic, de vreme ce efectiv haosul poate lua

deopotrivă chipul omogeneității și pe cel al neomogeneității, cu sine sau între elemente. În definitiv, Eminescu punea sub semnul întrebării haosul de contraste, pe care-l invoca la început, și lăsa până la urmă suverană „eterna pace”. Totuși este bine de subliniat că, alături de haosul eternei păci, există și unul al diferențierii fără de capăt, căci în fapt acest de al doilea haos este cel care va reapărea constant, în sânul ființei o dată constituite, și el va da, de altfel, începutul tuturor lumilor specifice, așa cum haosul originar dă putința lumii originare să se ivească. Iar dacă ivirea ființei din haosul cosmic va avea ceva exemplar în ea, dând prin treptele ei de desfășurare modelul pentru ivirea – din alte haosuri, cum sunt: al gândirii, al frumosului ori al binelui – întruchipărilor din fiecare plan, atunci o formă de haos poate să fie regăsită, și ea nu poate fi, în plină lume, decât cea a haosului secund.

Dar cum se ivește ființa din haos? Aici, abia, despărțirea de Eminescu trebuie făcută. Îi puteai accepta inconsecvența în ce privește viziunea haosului, căci inconsecvența se dovedea până la urmă a fi doar aparentă; nu vei accepta însă geneza pusă în joc de poet, căci ea simplifică prea mult căile ființei, sau le trimite la miraculos.

Construcția filosofică pe care o încearcă poetul pare a-și pierde controlul rațional, atunci când el scrie:

> Dar deodat-un punct se mișcă ... cel dintâi și singur. Iată-l
>
> Cum din haos face mumă, iară el devine Tatăl...

E ceva privilegiat și în fond miraculos în geneza aceasta: într-un moment anumit („deodată”) ar apărea ca activ un punct anumit, „întâi și singur”, cum spune poetul. De ce *acest* punct? Privilegiul pe care-l reclamă pentru punct poetul e sugestiv poetic, dar sfârșește prin a pune sub semnul întrebării întreaga sa geneză. E adevărat, orice geneză în mic și orice creație în lumea omului – ceea ce înseamnă orice spor de ființă pe câte un plan – par câteodată să se producă după acest model: la un moment dat un punct, în lucruri sau în gândire, începe să se miște, ceva neașteptat se întâmplă și o creație devine cu putință. Dar este o renunțare de explicație, nu încercarea de a da una.

Un singur punct, un moment, un subiect – reprezintă întotdeauna ceva privilegiat. Dar două puncte intrate în raport, nu! *Raportul* reprezintă marea

cucerire a gândirii moderne, care nu mai vede în real substanţe privilegiate, ci funcţii, s-a spus; iar înainte de a fi o cucerire a gândirii ştiinţifice, raportul este o situaţie de realitate, pe care o pun în lumină prepoziţiile, în particular câte una de speţa lui „întru” românesc. Două puncte în raport pot fi oricare, însă, în sânul haosului; un anumit raport se poate crea oriunde şi oricând. Nu mai este neapărat unicitate, ci, ca unitate de raport, unitate originară, ea devine posibilă peste tot, nepăstrând pentru conţinutul ei nicio formă de privilegiu.

În acest ceas al genezei, lucrurile se dovedesc a fi aşa cum îi apărea unui straniu gânditor contemporan, Teilhard de Chardin, geneza omului. Gânditorul acesta, ca om de ştiinţă evoluţionist, nu putea vedea geneza omenirii dintr-o *singură* pereche originară, Adam şi Eva, aşa cum vrea tradiţia biblică, respectată de teologie. În acest singur punct i se părea lui Teilhard că ar contrazice doctrina bisericii lui, anume în ideea că la început s-au ivit, deodată sau independent, mai multe perechi de oameni în locul uneia singure. Dar, spunând aşa, omul de ştiinţă contrazicea în fapt *întreaga* doctrină religioasă de care pretindea că rămâne legat, căci, desfiinţând unicitatea, el desfiinţa şi miracolul.

Dacă fiinţa se iveşte însă din haos şi preface haosul în mumă, atunci „părintele” stă şi el de la început sub semnul pluralităţii, cum stă de altfel sămânţa, în geneza biologică târzie, o geneză care trebuie să se petreacă după modelul intrării în fiinţă. Ştiinţa fiinţei nu poate rămâne la o singură fiinţă generatoare, nici la o creaţie privilegiată. Problema ei e tocmai *individualul,* făptura, care ia întotdeauna chipul mai multor întruchipări individuale. Căci dacă nu se mai poate risca gândul unui Mare Individ, ce pare a-i da un răspuns de o clipă, spre a reclama apoi miracolul pentru geneza celorlalte făpturi individuale, atunci ea trebuie să conceapă individualul în situaţia lui de unitate ce nu are şi unicitatea Marelui Individ, sau a punctului „întâi şi singur”.

Nu un punct individual privilegiat intră în mişcare, ci o *situaţie* individuală, creată de un raport ce poate apărea oriunde în haosul originar. În dezlegarea universală, ceva intră în înfăşurare; şi, dacă nu-i e dat să fie într-o parte, va fi fiind în altele. Acum gândirea implicită a limbii româneşti intră în joc. Ea ştie că ontologia începe cu făptura individuală; dar, spre deosebire de alte vorbiri, ea nu spune numai: este punctul acesta, sau este

individul acesta. Ea spune: va fi fiind într-una ori alta din văile sure ale haosului. Ar fi să fie; ar putea prinde ființă.

A prinde sau a nu prinde ființă

„A fi sau a nu fi” este o grandioasă vorbă, vană filosoficeşte. „De ce există ceva în loc de nimic”, vorba atribuită metafizicii europene, s-a dovedit şi ea vană, până la urmă. Dar „a prinde sau a nu prinde ființă”, cum spune vorbirea noastră, are din plin sens, aşa cum „de ce prinde ființă ceva în loc de nimic” este o admirabilă propoziție, prin care s-ar putea deschide un tratat de ontologie.

Știința ființei nu-şi atinge ținta dacă nu dă socoteală de ființa individuală, de arborele acesta, omul *acesta*, făptura *aceasta* istorică. Dar ea trebuie s-o facă pentru *orice* ființă individuală, aşadar din perspectiva ființei generale.

Numai că unii gânditori au văzut ființa doar în individual, alții au văzut ființa doar în general.

Generalul singur nu poate spune nimic despre ființă. De ce nu au matematicile problematica ființei? Pentru că nu au individual. Ele se instalează de la început în general şi nu-şi regăsesc forma de realitate („ele nu ştiu despre ce vorbesc”, spunea Russell, sfidător) decât prin aplicația lor în ştiințe şi tehnică. Ştiințele matematizate, ca astronomia ori fizica, au din plin o întregire ontologică, prin domeniul de realitate, respectiv prin realitățile individuale (în sens restrâns sau larg) la care se aplică; pe când matematicile pure sunt străine de ființă.

Dacă însă generalul singur nu poate spune nimic despre ființă, *individualul* singur şi realitățile individuale nu pot duce nici ele la ființă. Nu se poate numi ontologie înregistrarea brută, prin cele cinci simțuri, a ceea ce este (ar fi o ontologie la nivelul lui: „Vreau să te pipăi şi să urlu: «Este!»”). Ca şi generalul singur, individualul singur nu dezvăluie ființa.

Ființa o dă abia *împletirea dintre general şi individual*, sau mai bine: situația individuală prinsă în aflată întru generalitate. În acest sens ființa individuală sferică şi limitată, a anticului, dar în acelaşi timp generală şi nelăsând rest; sau ființa spinozistă, ca un tot al Naturii, substanță unică, față de care restul lucrurilor nu reprezintă decât afecțiuni şi moduri; sau, în sfârşit, un Mare Individ, iarăşi unic dar general, ca Brahma şi atâtea divinități de ordin ultim – ar părea să răspundă exigenței de a cupla

individualul cu generalul. Dar *unicitatea* individualului invocat face ca viziunea respectivă să se piardă în teologie, ori în mit.

Aici poate intra în joc concepţia despre fiinţă pe care o sugera, cu formulările verbului *a fi*, rostirea românească. Nimic grandilocvent în această concepţie. Dacă fiinţa reprezintă „tot ce e mai comun”, atunci fiinţa de excepţie, cu individualul ei unic, poate cădea. Gândirea secolelor trecute a părut să fie, şi de altfel a fost adesea, prea solemnă, ea nevorbind decât despre principiile ultime, în faţa realităţii ultime. Dar ea, poate lua o lecţie de la ştiinţe, care abia atunci când au luat în considerare câte o simplă piatră ce cade, ori un picior de broască ce tresare sub curentul electric, au putut revoluţiona cunoaşterea.

În fapt, gândirea a practicat o asemenea înţelepciune, în ceasurile ei bune, încă din Antichitate; nu numai cu Aristotel – care adesea este chiar excesiv prin felul cum înregistrează faptul brut ca atare, lăsându-l fără transfigurare –, ci cu Platon însuşi, care se întreba dacă firul de păr sau noroiul au şi ele o Idee şi care, în definitiv, în fiecare dialog, aproape, ştia să plece de la o situaţie concretă comună, de la oameni de rând şi întâmplări de rând, spre a se ridica la esenţe. Dar tradiţia aceasta, gândirea a uitat-o prea des.

Încă de la nivelul folcloric, gândirea românească a practicat, aşa cum era firesc, o asemenea lipsă de solemnitate. În viziunea ei cosmogonică, de pildă, lumea se naşte dintr-un vierme ori un fluture. Dar şi pentru niveluri superioare, această gândire sugerează măsura, cu sensurile ei de presupunere şi. cu investigaţia ei în posibil, laolaltă cu investigaţia în real. Fiinţa nu numai „este”, ci şi va fi fiind sau ar fi să fie, în zone întinse, iar pentru gândirea noastră românească infuză limbii, elementele, procesele şi făpturile în prefacerea lor, departe de a avea uneori o intrare asigurată în fiinţă, abia stau să *prindă* fiinţă, înfruntând riscul ca alteori să n-o prindă cu adevărat.

Dar măsura este şi a realului, nu doar a cunoaşterii. În sânul lui, nu totul reuşeşte. Dacă gândirea trebuie să dea socoteală de felul cum este sau cum a fost cu putinţă realul, atunci ea are de înfruntat şi spectacolul neîmplinirilor lui. Există şi un rebut de fiinţă. Tratatele care desfăşoară prea sigur facerea lucrurilor, pornind de sus, de la principii, sau chiar de jos de la elemente, vorbesc fără o adevărată pietate pentru obiectul lor. Trebuie înţeleasă şi integrată, în prezentarea ordinii realului, partea de dezordine din el. Pentru

ființă, ceea ce este revelator nu e recursul la neființa aceea pe care o invocă prea des modernii; în schimb, revelatorie este neîmplinirea de ființă.

Neimplicarea, dezordinea orientată totuși, cele ce nu ajung să prindă ființă, reprezintă în definitiv stări și procese mai întinse decât ordinea și ființa însăși. Dar nu o dezmint pe aceasta. Prin universul cunoscut aleargă unde nebune de tot soiul, care nu prind să se împacheteze în jurul unui nucleu și să dea sisteme vaste, sau infimi atomi. La fel, nu totul prinde ființă din plasma vitală; nespus mai numeroase trebuie să fi fost încercările de a se închega sub o specie nouă, decât speciile reușite. (Dar oamenii de știință nu au descris decât ceea ce este, nu și ceea ce a încercat, în toate felurile, să se întruchipeze, ceea ce și-a întins polipii într-o parte și alta spre a pipăi sorții de a prinde ființă.) Iar la niveluri mai ridicate, ființa neîmplinită este oceanul în care, ici și colo, apar insule ale ființei reușite. În viața omului și în ființa lui spirituală, demersuri de tot felul se avântă neîncetat – uneori spre neîmplinire.

Ca în mișcarea browniană a particulelor din vasul cu apă, ființa își pregătește apariția – după desprinderea situațiilor individuale din haosul originar – în cadrul unui haos secund. Dincolo de generalitatea inerției originare, sau de asaltul tuturor contra tuturor în viziunea lui Anaxagoras, năzuința, dacă nu chiar hazardul formativ de ființă al materiei ca și al spiritului, încearcă să creeze situații individuale, care se vor împlini ori nu sub câte o nouă generalitate, acum una specifică.

În tensiunea aceasta dintre un individual și un general se poate citi obârșia a ceea ce „este să fie”. Toate științele puse în joc de om și toată cultura lui, în fond, se întemeiază pe considerarea unei asemenea tensiuni, într-un domeniu sau altul de realitate, adică pe tensiunea dintre real și lege. Fără cuplarea individualului cu generalul, cultura ar sta sub semnul entropiei. Iar tocmai această cuplare e pusă în lumină, în ea însăși, de către o știință universală, care este cea a ființei.

Nimk nu e străin de tensiunea dintre individual și general – afară de universul matematicilor pure, unde domnește destinderea în ce privește ființa. A face din acest univers și din metodele lui cheia exclusivă a cunoașterii, înseamnă a se refuza cunoașterii, tocmai, precum și a repudia orice înțeles pentru ființă. Poate că, din perspectiva matematică, „a fi sau a nu fi” are sens, ba chiar ar cădea sub calcul. La fel de bine – ar putea prinde simbolismul matematic, în jocul său probabilist bine organizat, opoziția

dintre ceva şi nimic, ba chiar măsura în care poate să existe ceva în loc de nimic. Dar în faţa unei întrebări de ingenuitate speculativă, ca: „prinde ori nu prinde fiinţă situaţia aceasta individuală?”, matematicile trebuie să tacă, în timp ce restul culturii are de spus aproape totul.

Reabilitarea individualului

În sentimentul românesc al fiinţei sunt prinse şi făpturile ei de o clipă. Lumea este făcută din asemenea făpturi. Tot ce s-a întruchipat este individual, supunându-se devenirii şi dezagregării. Poţi să numeşti pământul Marele Individ, cum vrea Hegel, sau poţi să numeşti aşa orice galaxie. La rândul ei viaţa, acolo unde este, reprezintă individualul însuşi, iar societăţile, faptele şi gândurile – au neîncetat titluri individuale.

Pentru *asemenea* făpturi de o clipă se pune problema fiinţei, iar nu pentru permanenţe materiale ori inteligibile, care, dacă ar fi, nu pot să fie decât veşnice. În acest sens, matematicile moderne au probitatea să nu-şi pună problema fiinţei, căci orice structură de a lor ar avea „fiinţă”, cum nu-şi pun problema legii, căci orice propoziţie de a lor ar fi lege, şi nu-şi pun nici problema adevărului, decât în limite specifice:

Fiinţă, lege, adevăr au sens doar pentru cele din lumea „coruptibilului”, cum spuneau anticii. Matematicile sunt incoruptibile. Dar, spre deosebire de acei moderni care uită de coruptibil, după ce au plecat de la el, şi visează să reducă totul la incoruptibilul matematic, anticii regăseau coruptibilul chiar în „incoruptibilul” lor, reprezentat în primul rând de astrele cereşti; căci poate simţeau, câteodată, impuritatea acelei ordini astrale (soarele este o piatră, spunea un antic) – aşa cum zeităţile lor erau întinate de omenesc – şi în orice caz ei aveau, în sinea lor, o neîmpăcare ori de câte ori se gândeau că, în centrul acelei lumi incoruptibile, erau siliţi să aşeze tocmai pământul cel coruptibil. Pe de altă parte, aceiaşi greci, cărora li s-a reproşat uneori tendinţa către incoruptibil, îl puneau în joc spre a *susţine* coruptibilul, nu spre a face abstracţie de el. În înţelesul ei bun, Ideea platoniciană venea să întemeieze şi întărească individualul; formele substanţiale şi materia aristotelică se uneau tocmai spre a face cu putinţă individualul, iar macrocosmul stoicilor susţinea, în definitiv, microcosmul uman.

Tendinţa aceasta a abstractului şi universalului antic, de a coborî la concret şi de a susţine individualul, capătă forme încântătoare la Platon,

unde s-ar părea că ţi se făgăduieşte doar ridicarea la Idee, dar uneori ţi se dă, prin Idee, tocmai bogăţia concretului. Când el caută în tânărul Charmides (care dă nume dialogului) ideea de înţelepciune tinerească, nu ştii bine dacă obţine, prin tânărul acela frumos la trup şi cuget, vreo Idee, sau dacă nu cumva Ideile vin să-l descrie pe Charmides, ca existenţă concretă.

Este o făptură de o clipă, acest Charmides, dar are drept la fiinţă şi el. Ba numai în asemenea făpturi individuale se poate împlânta fiinţa, spre a fi şi altceva decât un cuvânt sau gând. Prin sine însuşi, e drept, individualul nu *este*; dar fără el fiinţa ar rămâne cuvânt sau gând gol. De aceea individualul trebuie reabilitat, iar anticii, care aveau instinctul fiinţei, dovedesc limpede că îl aveau şi pe cel al individualului. Ei, cu simţul lor plastic, înţelegeau că fiinţa trebuie să închidă în ea o măsură şi o tensiune.

De la individual trebuie atunci plecat, spre a putea spune altceva despre fiinţă decât că este în eternitate. Dar individualul el însuşi are un trecut. El s-a desprins din haos, sau a dezminţit, cu forma lui de închidere şi determinare, haosul ca dezintegrare. Poate fi, la început, o simplă *situaţie* individuală: în haosul firii poate fi vârtejul pe care-l fac două puncte ce se prind într-o rotire, sau variaţia dependentă a unuia de variaţia celuilalt; în haosul moral, poate fi legarea laolaltă a câtorva comportări pilduitoare de viaţă; în haosul estetic poate fi reliefarea, însă, a unor imagini ce se leagă, a unor configuraţii ce prind trup în nedeterminarea lumii ori a închipuirii; în haosul logic, poate fi o implicaţie şi o reacţie în lanţ. Oricum, individualul reprezintă o desprindere din universala dezlegare.

Individualul este acum suspendat: s-a desprins de ceva, dându-şi chip propriu. A ieşit din condiţia şi siguranţa de a *fi în* ceva. Aici însă, gândul românesc poate interveni în discursul ontologic, deosebind între „a fi în „şi „a fi întru”. Individualul este suspendat şi pândit de nefiinţă, dar desprinderea lui este orientată: el trebuie, cu preţul de a cădea efectiv în nefiinţă, să intre într-o formă de „a fi întru”. Aceasta şi deosebeşte *individualul* de *particular –,* un lucru particular este în generalitatea dată, pe care o particularizează, pe când un lucru individual este *întru* o generalitate şi are o devenire în sânul ei.

În precaritatea aceasta se află tot ce a prins contur individual. Este aici şi ceva pozitiv, dar şi ceva negativ. Iar Eminescu, oricât de intens ar resimţi negativul, nu poate să nu facă loc pozitivului. Căci el scrie:

Mușți de-o zi pe-o lume mică de se măsură cu cotul,
În acea nemărginire ne-nvârtim, uitând cu totul
Cum că lumea asta-ntreagă e o clipă suspendată ...

Desigur, realităţile individuale sunt suspendate. Totuşi sorţii fiinţei *sunt*, cu ele. De aceea Eminescu scrie îndată apoi:

Astfel, într-a veciniciei noapte pururea adâncă,
Avem clipa, avem raza, care *tot mai ține încă*...

Nu e nevoie de mai mult decât de o asemenea înfrângere de o clipă a timpului devorator, pentru ca fiinţa să-şi facă ivirea. Sentimentul ei este în fapt presentimentul că, printre cele ce se surpă, există câteva lucruri care țin. Sau, cum spunea Udrişte Năsturel traducând: „Cine n-au gustat dulceaţa celor ce sunt, nu poate pricepe firea celor ce nu sunt”. Trebuie să ştii să desparţi între ce e sortit să fie şi ce nu e sortit să fie, ca un istoric printre faptele lumii.

Despre câmpurile fiinţei

Când un istoric înfăţişează ce a fost, el redă doar o parte din ce a fost. Nu tot ce s-a întâmplat în trecut are caracter istoric; şi chiar dacă el ar cunoaşte tot, istoricul nu ar reţine şi reda tot.

Să ne închipuim, acum, un istoric care ar trebui în prezent – oricând ar fi acest prezent – să decidă ce are şi ce nu are fiinţă istorică. Cum să lase el de o parte un fapt, oricât de neînsemnat? Dar pe de altă parte, cum să le accepte chiar pe toate, de vreme ce unele pot fi praf şi pulbere? Aşa se întâmplă şi cu ştiinţa fiinţei, ce are în faţa ei toată *prezenţa* lumii.

Greutatea ei nu e de a spune ce este, ci mai degrabă ce nu este printre realităţile ce sunt. Problema gânditorului este aceea a istoricului situat în prezent: să facă despărţirea, spunând că este aceea ce este, chiar când e făptură de o clipă, sau spunând că *nu* este aceea ce pare a fi, şi are doar veleităţile fiinţei.

Acum abia, când nefiinţa nu e un simplu zero de fiinţă, meditaţia asupra nefiinţei are sens. Întrebarea despre care s-a pretins că a fost centrală pentru o gândire, „de ce există ceva în loc de nimic”, invocă un zero de fiinţă. O întrebare mai puţin vană ar fi: *de ce există ceva care să nu fie nimic*? Căci poate să existe efectiv ceva care să *fie* un nimic, ceva care, în plină lume existentă, să nu aibă tăria fiinţei.

Cu asemenea realităţi, care intră în fiinţă spre a risca oricând să se surpe în nefiinţă, îşi face începutul reflexiunea despre fiinţă. Le identificăm drept situaţii individuale, realităţi individuale, simple puncte desprinse din nediferenţierea sau prinse în dezlegarea universală. Dar aşa fiind, ele poartă cu sine sorţi de fiinţă. Tăria lor, şi prima lor investire ontologică, este de a se fi eliberat de nediferenţierea originară, una ce totuşi se poate reînnoi neîncetat. Determinăm individualul drept ceea ce a ieşit din condiţia de a fi *în.*

Este, firește, o determinare negativă, cea pe care o facem acum, un fel de a spune că „individual” se poate numi ceea ce nu se mai subsumează total generalului. Dar tăria negativului, despre care vorbea Hegel, poate reapărea aici. Aşa cum este individualul, ca un simplu punct faţă de masivitatea generalului, adică a nediferenţierii sau a haosului din care s-a desprins, el are tocmai tăria de a fi întru ceva. Iar acum putem regăsi versul lui Eminescu:

> Punctu-acela de mișcare, mult mai slab ca boaba spumei.
>
> E stăpânul fără margini peste marginile lumii...

Tot restul lumii are margini; căci dacă nu sunt margini în afară decât poeticește („marginile lumii”), există marginile lăuntrice ale fiecărui element care s-a desprins şi văduvit de infinitatea generalului. Punctul acela de individualizare e totuşi „stăpân peste marginile lumii”, în sensul că poartă în sine nesfârşita promisiune de fiinţă. Numai că versul poetului spune prea categoric: este stăpânul, când doar poate fi, ar fi să fie.

Dar aceasta este imaginea pe care o sugerează nu numai rostirea noastră, ci însăşi ştiinţa. Pentru evoluţionism, de pildă, mărturisit ori nu, există un necurmat spor posibil de fiinţă, pornindu-se de la o diferenţă minimală. Mici diferenţieri, mici desprinderi în mările calde ale începutului (şi în orice

mări, ale oricărui început) dau plasma vitală, în sânul căreia alte mici structuri vor duce la configuraţii mai organizate, ce vor îngădui să apară noi diferenţieri (de ordinul cromozomilor sau al codului), care să conducă la adevărate întruchipări. Aşa se petrece peste tot, sub viaţa organismelor sau deasupra ei. Să nu fie oare vorba de fiinţă, aici?

Punctul acela de „mişcare", spune poetul, este însă doar *un* termen în economia fiinţei. Prin el însuşi, în precaritatea lui de boabă a spumei, el nu ar da măsura fiinţei. Totuşi gândirea trebuia să-l presupună, ca o mică matrice individuală în care se poate înscrie fiinţa. Acum, pornind de la individual, ideea de fiinţă este susceptibilă să capete rigoare, chiar dacă nu rigoarea simbolică visată de ştiinţe. Un soi de rigoare este şi în formularea noastră cum că individualul, cu făgăduinţa lui de fiinţă, reprezintă prinderea într-un fel de *a fi întru.* Dar formularea aceasta rămâne deocamdată o simplă sugestie.

De altundeva decât din sugestiile vorbirii îşi poate lua acum fiinţa modelul, anume din planul gândirii ştiinţifice. Ce se întâmplă individualului? Îşi dă determinări libere, aşa cum orice individ care a ieşit din condiţia de obiect şi a trecut în cea de subiect uman îşi dă determinări noi, variate, libere. Un al doilea termen – al fiinţei apare astfel în chip firesc, în afară de individual: cel al *determinaţiilor.* Iar determinaţiile unui individual, cu variaţia lor, legată la început doar de prezenţa constantă a aceluia, fac un câmp. Înainte de a fi într-o întruchipare statică, fiinţa sau promisiunea ei apare ca un câmp, în care determinaţiile sunt liniile de forţă ale individualului.

S-a spus că ideea de câmp este cucerirea cea mai de seamă a gândirii ştiinţifice noi. Definit de fizicieni, la început, ca „o regiune a spaţiului în care fiecare punct este caracterizat prin cantităţi ce sunt funcţii ale coordonatelor spaţiului şi timpului", câmpul din ştiinţă are astăzi o rigoare pe care cel al fiinţei n-o poate revendica, în primul moment. În schimb, cu viziunea câmpului – tot a fizicienilor – înţeleasă simplu, ca „un mediu creat de puncte", sau cu viziunea atomului ca „un punct cu o atmosferă de forţă grupată în jurul său", cu acestea câmpul fiinţei poate avea o înrudire. De altfel, este o întrebare dacă ideea de câmp trebuie să fie aceeaşi în fiecare caz. S-a vorbit de câmp de conştiinţă, câmp lingvistic, câmp noţional, unde nu poate fi vorba de analogie cu câmpul electromagnetic. Fiecare câmp, laolaltă cu cel al fiinţei, şi-ar putea avea întemeierea şi structura lui.

Ceea ce deosebește, în orice caz, câmpul ființei de alt câmp, în momentul acesta al structurării lui, când el nu este decât cuprinsul liber al determinărilor pe care și le dă un individual, este faptul că are o *spațialitate deschisă*. Toate celelalte câmpuri au o răspândire sigură și oarecum închisă, chiar dacă nu și contur. Răspândirea câmpului ființei, prin determinațiile pe care le capătă individualul, nu are defel o spațialitate stabilă, și niciun sistem de ecuații nu i-ar putea fixa structura.

Peste toate formele și chiar deformările din lumea materială, gândirea științifică își poate proiecta formulele, așa cum orice curbă întâmplătoare din plan s-a dovedit a avea o ecuație; un singur sistem de forme și deformări, cel al flăcării, n-a putut fi captat încă formal. Câmpul ființei are – în clipa când se reduce la individual și determinațiile lui – ceva din această spațialitate mișcătoare a flăcării, ca o întruchipare ce s-ar extinde și retrage liber. Va prinde el ființă, sau nu?

Mai trebuie ceva, dincolo de individual și determinații, pentru ca ființa să apară. Câmpurile, ca un fel de „roiuri luminoase”, cum spune poetul, sunt atrase de ceva:

> Și în roiuri luminoase izvorând din infinit.
>
> Sunt atrase în viață de un dor nemărginit.

Nu se poate vorbi de „dor” al materiei neînsuflețite, nu se poate vorbi nici de apetență, tendință, impuls formativ; dar de o deschidere *întru*, care e și o închidere întru ceva a determinațiilor individuale, se poate vorbi, atât pentru materia neînsuflețită cât și pentru viață și spirit. Evantaiul determinațiilor unui individual ține sau nu ține laolaltă. Individualul – colonia, roiul luminos care și-a afirmat libertatea – își găsește necesitatea și este. Sau nu și-o găsește, și atunci se înscrie printre „coloniile de lumi pierdute”, de care vorbea poetul.

Este, oare, prescris unora dintre lucruri să fie, altora să nu fie? Dar nu poate fi citit cifrul ființei din încifrarea ei, cum spune tot Eminescu?

Am trecut, de la întrebare și modulațiile ființei, la ceea ce poate fi sentimentul românesc al ființei, cu arborescența și orchestrarea lui, confruntându-l tot timpul cu viziunile din lumea cea mare a culturii. Simpla

împletire, firească după câte ni s-a părut, a unor sensuri implicite din limbă şi poezie, cu marile sensuri explicite ale culturii, ne poate arăta că sentimentul românesc al fiinţei se deschide către înţelesul ei *raţional*. Există o textură a ființei, poate un model al ei, sau chiar un arhetip, pe care-l aproximează tot timpul gândirea noastră implicită.

Fiinţa ne apare nouă drept complexă, nu numai în afară, prin arborescenţa şi ramificaţiile în zone ontologice diferite, ci şi prin structura ei lăuntrică, aceeaşi poate în toate modalităţile. Este ceva eterogen, iar nu omogeneitate simplă în ea: fiinţa nu este fără de individual, care la rândul lui nu poate fi lipsit de determinaţii, dar atât unul cât şi celelalte nu sunt cu adevărat fără ceva de ordin general.

Ce anume este acest „cifru” al ființei, pe care pare să-l aproximeze tot timpul sentimentul nostru, n-o mai spune limba şi n-o spune Eminescu decât în treacăt. Dar dacă vom încerca, o clipă, să vedem care este raţiunea ființei dincolo de sufletul românesc, ne vom întoarce apoi iarăşi la el, la cuvintele, la basmele şi creaţiile lui culte, pentru a putea da trup unei scheme şi viaţă arheului, care este fiinţa.

IV: RAȚIUNEA FIINȚEI

Un model

Potrivit cu sentimentul românesc al fiinţei, le este aşadar cu putinţă unor lucruri sau situaţii să fie, să încerce a fi, să nu reuşească a fi, să se împlânte în reuşita celor ce sunt, să fie cu putinţă, să fie în putinţă, să stea să fie, sau alteori să fie atât de bine săvârşite în ele însele încât să se fi săvârşit, să fi fost. În toate acestea „a fi” trebuie să aibă o noimă şi una singură.

Să încercăm o lectură raţională în această bună dezordine aparentă. Căci dezordine este într-adevăr, din punctul de vedere obişnuit. Nu se mai poate spune – cu o vorbă care, de altfel, dacă ar fi exactă, ar fi tautologică – cum că fiinţa înseamnă numai „ceea ce este”. Înţelesul de aici al fiinţei trebuie să fie de aşa natură încât să îngăduie ca elementele ei să existe, chiar fără ca ea să fie; aşadar, ca fiinţa să aibă elemente, termeni constitutivi şi astfel o structură. Aceste elemente au şi apărut în analiza sentimentului fiinţei: erau *individualul*, care se „cupla” cu un *general* şi îşi dădea sau primea *determinaţii*.

Că trei termeni pot fi în joc, o arată – înainte de instructurarea lor într-un model ferm – o vorbă celebră a Antichităţii, din perspectiva ei negativă. Sofistul şi retorul grec Gorgias spunea, după cum se ştie: 1) Nu există nimic; 2) Dacă ar exista, nu ar fi cunoscut; 3) Dacă ar încăpea cunoaştere, ea n-ar putea fi transmisă altora. — Dar ce altceva exprimă – la urma urmei – vorba aceasta, decât, în primul rând, după Gorgias, că nu ar exista nimic de ordin general, aşadar că fiinţa ar trebui să aibă un caracter de generalitate; apoi, că ea n-ar putea fi cunoscută nici dacă ar exista, căci n-are chip individual, aşadar că îi revine să aibă o formă de individualitate; în sfârşit, că nu se poate transmite cunoaşterea unei asemenea fiinţe, adică nu i se pot indica determinaţiile, aşadar că îi revine la fel de necesar să aibă determinaţii?

Dacă însă aceştia sunt termenii fiinţei, atunci să-i punem în ordine, pe cât se poate, pornind de la individualul acela fără de care nu există un chip de

fiinţă pentru sensibilitatea filosofică românească, şi nu numai pentru ea.

Ceva individual îşi dă sau îşi capătă o determinaţie; determinaţiile alcătuiesc un câmp în jurul individualului. Ce face ca acest câmp să ţină şi ca o realitate nouă să fie? Două sau mai multe puncte intră într-un vârtej; ce face ca vârtejul să devină un astru sau un cosmos? Un om îşi dă determinări variate de-a lungul zilei. Ce face ca ziua aceea să aibă sens pentru viaţa sa spirituală? Este nevoie peste tot de o conversiune a determinaţiilor către ceva, sau întru ceva.

Pentru o asemenea conversiune întemeietoare de fiinţă, ni se pare că exemplele s-ar putea găsi la orice treaptă de realitate. Un atom nu se obţine fără acea angajare pe orbită a electronilor ce are un sens general; o substanţă chimică, o celulă organică se obţin prin subsumarea determinaţiilor materiei anorganice sau organice la generalitatea unor structuri şi legi. Subsumarea, pe de altă parte, poate să nu se petreacă: există aşa-numite protenoide, care au toată substanţa proteinelor, dar nu s-au putut constitui cu adevărat în proteine. Există substanţe organice care au toate literele unui cod, dar nu şi-au putut institui codul genetic corespunzător. Există, spunea Darwin, mai întâi varietăţi şi abia apoi se obţin, din unele dintre ele, adevărate specii, cu sensul lor general bine asigurat. Există, şi probabil au existat încă mai mult în trecut, comunicări orale care n-au putut să-şi dea o gramatică, şi astfel n-au fost capabile să intre în generalitatea unei limbi. Există, în fine, fapte şi procese istorice care nu au căpătat un sens general şi nu au atins astfel nivelul fiinţei istorice.

La oricare stadiu de realitate s-ar putea arăta că intrarea în fiinţă – dar firește la stadiul respectiv, putând fi vorba de fiinţă la un stadiu mai jos – se face prin conversiunea determinaţiilor a ceva individual către un general.

Se poate întâlni sugestia unei conversiuni asemănătoare într-o pagină din *Capitalul* lui Marx. Este vorba de cunoscuta dublă schemă de la începutul operei, privitoare la trecerea de la forma dezvoltată a lumii mărfurilor la forma „valoare generală”. La început o marfă îşi exprimă valoarea prin altele. Astfel, în exemplul din operă:

20 coți pânză
= O haină
= 10 pfunzi de ceai
= 40 pfunzi de cafea
= 1 quarter de grâu
= 2 uncii aur
= ½ tonă fier

Marfa inițială ar putea fi privită ca o realitate *individuală* ce capătă *determinații* diferite; căci deși este vorba tot de mărfuri, în rest, acestea vin să determine, variat, valoarea mărfii dintâi.

Ce se întâmplă în procesul economic? Se petrece o răsturnare care va însemna, la propriu, o conversiune a tuturor mărfurilor către una singură, respectiv a valorii lor către o marfă luată ca valoare generală. Acum avem:

O haină =
10 pfunzi de ceai =
40 pfunzi de cafea =
1 quarter de grâu =
2 uncii aur =
½ tonă fier =
} 20 coți pânză

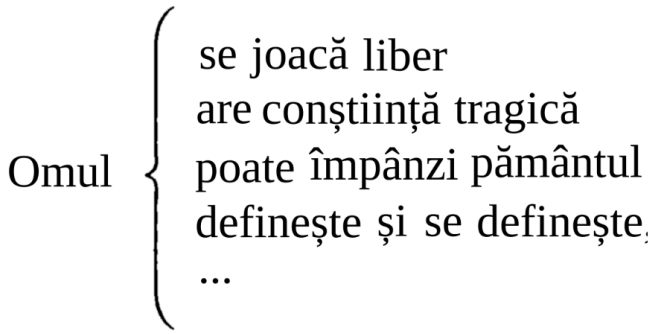
Tabloul doar s-a răsturnat, dar s-a întâmplat ceva esențial: a intrat în joc o *valoare generală.* Faptul că o marfă se echivalează și exprimă prin celelalte nu e tot una cu faptul că toate celelalte se exprimă și echivalează cu ea. Marfa inițială îndeplinește acum *altă* funcție. A pierdut caracterul ei individual și a devenit valoare generală. De altfel, ea va ceda locul aurului sau banului, ca valoare generală efectivă. Dar de pe acum conversiunea a venit să schimbe totul și să dea determinatelor inițiale ființă economică, sub semnul valorii generale.

Acum putem relua modelul ontologic. Am regăsit individualul şi determinaţiile, în acest exemplu, dar şi un termen în plus: valoarea generală. Sunt *trei* termeni ontologici, vom spune: individualul, determinaţiile şi generalul. Când determinaţiile individualului se prind într-un general, o realitate nouă prinde şi ea fiinţă. Conversiunea către general este cea care dă fiinţă individualului şi determinaţiilor lui libere. Să alegem exemplul cel mai expresiv, omul.

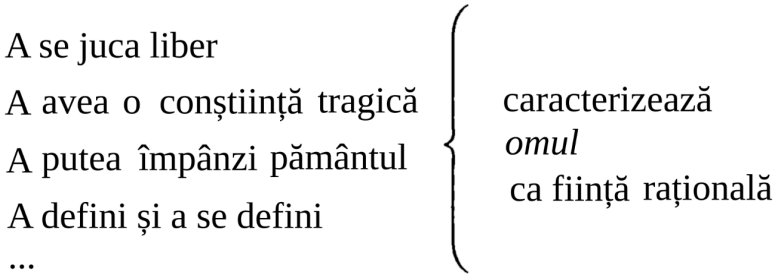
Când oare *este* omul (ca om, iar nu la nivelurile lui mai joase, în simpla lui vegetabilitate sau animalitate)? Oricine dintre noi a întâlnit sau a „descoperit” câte o bună definiţie a omului. Poţi spune: omul e singura fiinţă care face sport, adică se joacă liber de instinct şi vârstă, după cum poţi spune că este singura fiinţă cu conştiinţă tragică, sau singura ce poate împânzi tot pământul, cum socotea Teilhard de Chardin, sau singura fiinţă ce dă definiţii de ordinul: omul e singura fiinţă... Oricare dintre aceste caracterizări ale omului reprezintă o determinaţie ce, în chip curios la început, poate lua loc de definiţie. Căci nu este curios să existe sute şi sute de definiţii, în fond valabile fiecare, pentru o realitate anumită?

Dar nu mai este nimic curios, dacă te gândeşti la natura omului ca om şi vezi angajate în ea toate acele determinări posibile ale lui. O asemenea *ratio essendi* este bine cunoscută şi denumită de multă vreme: omul este „vieţuitor raţional”. Nu s-a putut spune nimic altceva despre fiinţa omului ca om. Chiar caracterul de iraţionalitate poate fi definitoriu pentru el, şi am ales în chip intenţionat sentimentul tragicului, cum, am fi putut alege absurdul, spre a spune că până şi iraţionalul se raportează la raţionalitatea omului. Acest lucru a ştiut să-l spună limpede dialectica, prin contradicţiile ei permanent depăşite, arătând că până şi ce pare „iraţional”, din perspectiva simplă a intelectului, nu mai este aşa în perspectiva adâncită a raţiunii.

Toate determinaţiile acelea libere, şi care pot fi nesfârşit de multe, s-au convertit în raţionalitatea umană, care le învăluie şi poate aduce alte determinaţii, dând statut de fiinţă omului. Tabloul era:



cu oricâte alte determinaţii. Dar tabloul se poate răsturna şi determinaţiile se pot prinde în ceva de ordin general, care să le dea necesitatea:

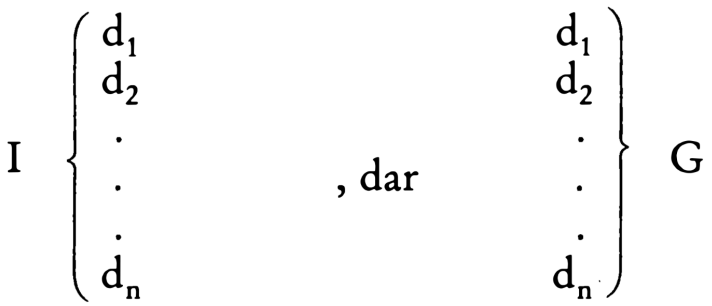


Conversiunea către general este cea care dă fiinţă individualului şi determinaţiilor lui libere. Ce se întâmplă dacă nu se petrece conversiunea către general? Atunci are loc un rebut de fiinţă, ca în cazul protenoidelor ce nu ating stadiul de proteină, al varietăţilor ce nu devin specie, sau al vorbirilor ce nu devin limbă. Fiinţa nu se obţine atunci; cel puţin fiinţa la un anumit nivel de realitate, cum era nivelul *uman* în tabloul invocat. Individualul îşi poate da şi poate căpăta orice determinaţii (ca vârtejul în gol al punctelor materiale, sau răspândirea în gol a undelor), dar nu are cu adevărat măsura fiinţei.

Lumea poate fi plină de această nefiinţă secundă; şi dacă în lumea materiei neînsufleţite ea nu este izbitoare, căci aici tocmai nefiinţa secundă e regula şi fiinţa excepţia, în schimb în lumea vieţii şi a omului – care au costat materia atâta strădanie spre a se închega – nefiinţa şi neîmplinirea sunt un adevărat eşec cosmic, într-un sens. Iar aceasta nu înseamnă decât: nu s-a petrecut conversiunea.

S-ar părea atunci că modelul ontologic ce rezultă de aici este simplu: un individual (I) se deschide prin determinaţii (d_1, d_2 ..., d_n...) care se deschid

sub un general (G); un câmp ontologic capătă fiinţă şi asigurare, ca devenind câmp al generalului. Schematic ar fi atunci:



Şi totuşi tabloul spune încă prea puţin despre „facerea” fiinţei. *Întâi,* modelul este static, ca şi cum individualul ar fi gata desfăşurat după determinaţiile sale, iar conversiunea acestora întru ceva general ar fi dată şi ea. Dar dacă modelul nu poate fi static, el nu este nici dinamic, căci trebuie să exprime doar o răsturnare. Am putea spune că modelul trebuie să fie „anastrofic” (de la *anastrophein* = a răsturna), cu riscul altminteri, pentru individual, de a sfârşi catastrofic, prin prăbuşirea în nefiinţă, ca protenoidele şi varietăţile. Dar cum să figurezi o asemenea implântare a individualului în general, care singură ne pare a putea spune ce este fiinţa? Căci la rândul ei fiinţa atinsă e una săvârşită, şi de altfel ea însăşi se „săvârşeşte” la propriu, se stinge în chip lent: fiinţa materiei are şi o dezagregare, fiinţa speciilor biologice are o evoluţie, în timp ce fiinţa omului, ca şi a întruchipărilor lui, duce numai la făpturi istorice.

În *al doilea rând,* modelul păcătuieşte prin determinaţiile înscrise în el. Pe de o parte, individualul îşi dă uneori determinaţii ce *nu* au o semnificaţie ontologică (cum nu au rotirile în gol, sau faptele neintegrabile ale zilei omului) iar pe de altă parte, dacă individualul poartă în el infinitatea nesigură a determinaţiilor posibile, generalul le opune infinitatea sa, cea bună, a unor determinaţii care de astă dată ţin şi se structurează laolaltă. Nici o figuraţie nu poate arăta că într-*un* caz este vorba de infinitatea cea rea – cu deosebirea lui Hegel –, adică de infinitatea lui „încă şi încă ceva”, pe când dincoace este în joc infinitatea posibilului controlat, a lui: şi asta, şi asta.

În *al treilea rând,* modelul păcătuieşte ca prezentând generalul drept ceva gata dat, cum apar ca fiind gata date formele substanţiale aristotelice, ideile

platoniciene, sau, pe alt plan, cum este gata dat aşteptatul Godot, în piesa contemporanului nostru Beckett, un prototip care e perfect omologabil cu o natură generală. Dar chiar într-una din versiunile cele mai bine reliefate, în cea de „specie” biologică, generalul nu este gata dat (decât în sens larg şi pentru nevoile de încadrare ştiinţifică), altminteri el „făcându-se” odată cu ceea ce se face prin el, adică specia evoluând şi ea. Generalul poate da fiinţă chiar fără ca el să „fie”. O natură generală ca limba, cu spiritul ei, abia dacă mai are o umbră din consistenţa speciei; generalul unei creaţii de artă, gândul pe care vrei să-l întruchipezi, nu mai are niciuna dincolo de opera realizată, care-l absoarbe.

Acum trebuie să revenim la sugestiile sentimentului românesc al fiinţei. Dacă e un dram de genialitate în buchetul de semnificaţii al prepoziţiei noastre „întru”, este că exprimă tocmai situaţia fiinţei de a se ivi prin *deschiderea către ceva care poate şi să nu fie*.

„A fi întru” poate însemna o deschidere către ceva dat, dar poate la fel de bine să însemne deschiderea şi organizarea de sine sub ceva care nu *este* decât prin faptul acestei deschideri şi organizări. Astfel, lucrurile pot fi „întru o împlinire”; dar nu sunt în drum spre ea (căci împlinirea nu „este”), sunt în drum *cu* ea. Când fiinţa îşi capătă întruchiparea, abia atunci se ivesc şi generalurile. Când exemplarele individuale ating un contur definit, se ivesc şi speciile. Este ca şi cum abia pământul şi-ar da cerurile – aşa cum spun unele mitologii.

În acest sens, putem spune, între vorbitori de limbă română, că a înţelege fiinţa şi a încerca o ontologie care să dea socoteală de lumea reală, cu făpturile ei de o clipă, dar uneori îmbibate de plinătatea fiinţei, înseamnă a scoate la lumină tot ce este implicit în prepoziţia „întru”.

Implicite îi sunt câteva contradicţii care-i dau o specială tensiune, de o parte, o bună legănare, de alta, între interioritate şi exterioritate, stare şi nestare, înstăpânire în ceva şi lipsă a ceva. A legăna şi leagăn – arăta într-un rând Sextil Puşcariu, în *Cercetări şi studii* (Ed. Minerva, 1974, p. 34) – vine de la coşul ce se „lega” de tavan. Poate cea mai tulburătoare şi fecundă contradicţie din „întru” este cea menţionată, de a exprima pendularea către ceva încă neştiut. Fiinţa, cu legănarea pe care i-am văzut-o în modulaţiile româneşti, se iveşte prin ancorarea în ceva care adesea n-are nici măcar nume.

Aşa o găseam în modelul ei; aşa au conceput-o, în definitiv, câteva mari spirite din trecut; sau aşa o întâlnim – ca împlinire a vieţii spiritului – în câteva mari vorbe ale umanităţii, reinterpretabile, printre care punem una din Creangă al nostru. El notează, printre „zicătorile” sale, o stranie vorbă, poate luată din popor, poate de-a sa, şi care sună: „Se vede c-a venit, de n-a mai venit”. La prima privire este un cuvânt de glumă, sau una din acele expresii ce par ale resemnării. Dar dacă ar fi altceva decât atât? Căci este destul să pui gândul faţă de acel sau vine sau nu vine, din *În aşteptarea lui Godot* de Beckett, şi în fapt din mentalitatea occidentală, spre a vedea că nu e în joc numai înţelepciune resemnată, în vorba lui Creangă. Ceea ce aştepţi să vină – care poate fi fericirea ta de om, sau buna dezlegare pentru tine şi lumea ta, sau ce va mai fi fiind – nu poate avea totdeauna caracterul unui lucru determinat care să se ivească ori nu; totuşi, prin simpla aşteptare şi deschidere către el, cum o arătam, el reprezintă ceva care poate a şi venit să modeleze, ca o mână nevăzută, chipul fiinţei tale şi al lucrurilor, sau măcar poate să fie o prezenţă, cum spunea Creangă, binefăcătoare, chiar dacă a rămas neştiută.

Prin tot modelul de mai sus se plimbă vorbe ca acestea. Se vede c-a şi venit, de vreme ce n-a mai venit ordinea aşteptată. Şi ea ne comandă un fel de a căuta, tocmai pentru că am găsit-o. Dar toate aceste vorbe şi sensuri le preia, în pământul său fertil, şi le face să rodească vocabula „întru”. Ea este a limbii lui Creangă şi reprezintă nu expresia odihnei, nici a resemnării, de vreme ce spune că tot ce este trimite mai departe întru ceea ce este, aşa cum tot ce ai aflat îţi este prilej de mai departe căutare. De aceea vom putea spune că modelul mai adânc al fiinţei, ca şi al vieţii spiritului, legată de fiinţă cum este, nu se reduce la o schemă, fie ea şi una anastrofică. Modelul mai adânc este o prepoziţie: întru.

„Luceafărul” şi modelul fiinţei.

Două creaţii, *Luceafărul* lui Eminescu şi apoi un basm popular, *Tinereţe fără bătrâneţe*, ar putea să ilustreze modelul ontologic, schiţat mai sus în prelungirea sentimentului românesc al fiinţei. În fapt, cum se va vedea, este în cele două creaţii mai mult decât o ilustrare a modelului; este o adâncire şi reliefare a lui, cu *Luceafărul* învederându-i-se înţelesurile prin neîmplinire, cu basmul popular, prin împlinire.

La drept vorbind, Eminescu a pornit și el de la un basm. Poate că basmul are, ca nicio altă formă de creație artistică, o semnificație ontologică prin el însuși. El reprezintă încercarea artistic organizată de a descrie ființa, de vreme ce o invocă la diverse niveluri de realitate și irealitate. Eposul, drama, lirica nu caută de obicei un acces la ființa însăși, căci se implică prea mult în aventurile și prăpăstiile omului. Basmul, care operează cu oameni și situații stereotipe, vorbește despre ce este și ar fi să fie, despre ce a fost și n-a fost să fie, despre acel ce va fi fiind, din lucruri, care „de n-ar fi nu s-ar povesti”.

Dar deși izvora dintr-un basm, poemul lui Eminescu n-a fost înțeles și ontologic, în ființă, ci prea adesea numai în psihologic, în omenesc. S-a coborât chiar într-atât de jos în „omenesc”, încât s-a ajuns la interpretarea aceea a lui Brătescu Voinești, pretins acreditată de Maiorescu, ce reprezintă o ofensă adusă spiritului și, în definitiv, o rușine a receptivității artistice. Scriitorul amintit relata că în poem ar fi vorba despre dragostea lui Eminescu pentru Veronica Micle „căzută în lațul Cătălinului Caragiale”, precum și de „intervenția, paternă, a demiurgului Maiorescu”. Menționând interpretarea aceasta în ediția sa (vol. II, p. 37), Perpessicius arată că nici măcar faptele invocate în sprijinul ei nu sunt exacte.

De altfel, dacă în chip alegoric era vorba de geniu în *Luceafărul*, după propria sa indicație, Eminescu totuși nu poate vorbi despre sine. Pentru el, geniul era, ca în *Scrisoarea I*, ca peste tot în manuscrisele sale unde vorbește de geniu, în primul rând un învățat; el știa bine – și tot manuscrisele o arată – cât îi lipsea ca să se socoată un învățat. Geniul îi era, apoi, cineva în care orice om își „încifrează trăsurile”; el însă nu putea crede că exprimă gândurile omului în genere, decât prin câte un vers reușit, așa cum nu se putea socoti, sub umilințele vieții sale zbuciumate, un adevărat deschizător de drumuri.

Că era vorba despre vreo experiență de-a sa, sublimată? Perpessicius spunea admirabil, în același loc: „Firește, orice creațiune lirică ... e legată de un moment de viață”. Dar adaugă: „Ceea ce nu înseamnă, totuși, că nu există o mare și tulburătoare problemă a *Luceafărului*, peste și dincolo de datele ei prime”.

Pentru această mare și tulburătoare problemă (nu intrăm în literatura poemului, care e uriașă, și unde există atâtea interpretări românești și străine remarcabile) s-a putut invoca în trecut, dincolo de psihologic, viziunea

romantică a lumii: aspiraţia către un ideal de neatins. Dar ce platitudine! Şi ce sentiment stingherit încerci, dacă rămâi la nivelul acestei interpretări, când admiţi că reuşita supremă a poeziei româneşti – căci aşa este *Luceafărul* – stă pe un asemenea fond de platitudine romantică. Îţi rămân atunci admirabile momente poetice izolate, în timp ce întregul ţi-ar lăsa gustul acela dulce-amar al banalităţii superior poetizate, cum se întâmplă uneori şi cu Faustul lui Goethe. Poate de aceea – îţi spui – nu a reuşit să cucerească *Luceafărul* în niciuna din traducerile în alte limbi, unde se pierde vraja versului românesc şi rămâne doar fondul poetic, atât de precar. Şi eventual adaugi: este soarta romantismului şi a oricărei forme de exaltare a spiritului să cadă uneori în marea banalitate: şi lui Novalis i s-a întâmplat la fel, şi lui Hölderlin, şi lui Eminescu însuşi alteori, în câte o pagină de proză literară.

Să lăsăm deoparte bunul-gust, care nu ştie să spună mai mult decât atât, şi să vedem dacă, în fondul lui tematic însuşi, *Luceafărul* nu spune mai mult decât apare întâi filistinului din fiecare dintre noi. Simpla notaţie a lui Eminescu, asupra poveştii pe care o poetiza, a putut duce la false interpretări, dacă ea era prost citită: „... înţelesul alegoric ce i-am dat – scrie el oblic pe fila 56 a manuscrisului 2775^{B} – este că dacă geniul nu cunoaşte nici moarte şi numele lui scapă de noaptea uitării, pe de altă parte aici pe pământ nici e capabil a ferici pe cineva, nici capabil de a fi fericit. El n-are moarte, dar n-are nici noroc. Mi s-a părut că soarta Luceafărului din poveste seamănă mult cu soarta geniului pe pământ şi i-am dat acest înţeles alegoriei”.

Două lucruri sunt de reţinut de aici: *Întâi,* că nu e vorba direct despre geniu, ci de soarta Luceafărului (rămâne de văzut ce sens de existenţă trebuie să i se dea), o soartă căreia cea a geniului doar îi „seamănă mult”. Şi este de subliniat acest „seamănă mult”, care înseamnă mai puţin decât „seamănă”, după cum „te iubesc mult” înseamnă mai puţin decât „te iubesc”. *În al doilea rând* – şi acesta este gândul hotărâtor, care ar trebui să înlăture de la început platitudinea romantică a aspiraţiei către un ideal de neatins – nu este nici urmă, în propria interpretare a poetului, de neputinţa şi mizeria sufletului pământesc de a se ridica la un ideal, ci e vorba, în chip tulburător, dimpotrivă, de mizeria naturii aceleia generale şi superioare, care este geniul sau, în poveste, Luceafărul.

Căci într-adevăr de aici trebuie pornit, de la Hyperion. Ce este Hyperion? Este „hyper-ion”, pe deasupra mergătorul, în greacă, cel ce nu este fixat într-o condiţie individuală, ca noi toţi, ci care trece peste destinele noastre – cum trec sensurile mari ale istoriei şi omului – cu natura sa generală. Este aşadar o natură generală, un duh, un „suflet”, ca orice astru pentru greci, dar un suflet ce acum n-are nici măcar generalitatea stabilă a celorlalţi aştri, ci rătăceşte ca o planetă (= stea rătăcitoare), în pura lui desprindere de orice. Basmul spune că îi e dată, o clipă, dorinţa de a se prinde în ceva; şi tot poemul descrie nefericirea generalului de a nu putea prinde fiinţă aievea.

Dar există generaluri care *prind* fiinţă, adică iau chip individual, după cum există individualuri care se prind în ceva general, şi atunci duc şi ele la fiinţă. Acesta, într-adevăr, ar putea fi basmul fiinţei, sau modelul ei: un individual îşi dă determinaţii care se prind într-o natură generală; sau un general se determină, se specifică şi se întrupează. Să dăm nume, atunci, dintr-odată interpretării în fiinţă pe care o poate sugera, pe linia celor de mai sus, *Luceafărul*, o natură generală, de o parte, îşi dă toate determinaţiile ce îi sunt în putinţă; o natură individuală, de altă parte, o întâmpină cu determinaţiile ei, cu chemarea şi dăruirea ei de sine – dar determinaţiile lor nu se întâlnesc şi modelul fiinţei nu se împlineşte. Sau, în termenii modulaţiilor româneşti ale fiinţei: un Va fi fiind, în legănarea sa din lumea generalului şi un Ar fi să fie, în legănarea sa din lumea individualului, îşi întind mâna – dar mâinile lor nu se prind.

Ceea ce e izbitor în poem este că, de la început, făptura individuală se dovedeşte a fi *senină*, şi va rămâne aşa tot timpul. Este o simplă şi prea frumoasă fată, nici măcar de împărat, ci doar din rude mari împărăteşti, şi aşa cum stă în candoarea ei umană să privească, seara, la fereastră, ivirea Luceafărului, sau cum îi vede, ori mai degrabă îi simte, noaptea, lumina, „Pe ochii mari, bătând închişi, / Pe faţa ei întoarsă”, ea este cuprinsă de dor. Dar şi în veghe, şi în vis, ea este senină, pe când el nu este.

> Ea îl privea cu un surâs.
>
> El tremura-n oglindă ...

Zbuciumul nu este al ei, este al făpturii de lumină. Prima, îngropată cum este în întunericul și somnul naturii ei individuale, simte limpede că nu poate ieși din condiția ei; dar vrea să și-o transfigureze. Atâta tot poate cere generalului făptura individuală cât cere și fata: să-i lumineze viața. E ca și cum, de la început, poemul ar trece răspunderea întâlnirii celei bune pe seama generalului. Ce pot face bietele făpturi individuale decât să se deschidă către el, întru el? Este lotul naturilor generale așa cum este cel al sensurilor generale (de care geniul singur știe) să se mlădieze, prin chemarea oamenilor, în așa fel încât să le poată transfigura viețile. Ceea ce descrie de acum înainte poetul sunt vicisitudinile prin care trece generalul spre a deveni realitate.

Întâia oară Luceafărul se întrupează din Cer și Mare, „Un mort frumos cu ochii vii". A venit cu *greu* din sfera lui, mărturisește el, să urmeze chemarea pământească și s-o ceară de mireasă pe fată. Dar ea îl vede ca un „înger", doar. Cum să poată merge ea pe căi îngerești? Și totuși, ea îl cheamă mai departe, în somnul ei pământesc, căci este în rostul făpturii individuale să-și caute legea, sensul, mirele. De aceea poetul singur spune: „Ea *trebui* de el în somn / Aminte să-și aducă".

Atunci Luceafărul se zbuciumă să-și afle o nouă întrupare – așadar natura generală, sensul, legea își caută o altă înscriere în real – și apare „trist și gânditor", cu greu iarăși, spre a spune ființei pământești că s-a întrupat de astă dată din Soare și Noapte, în gândul de a o lua cu el. Iar aceea, fascinată și acum, dar stăpână pe sine, nu-l mai vede ca un înger, ci ca un demon (poate pentru că are o parte de „noapte" în el). Ea îl chemase, e drept, dar nu-i înțelege chemarea-răspuns: „Deși vorbești pe înțeles, / Eu nu te pot pricepe". Făpturii individuale nu-i este dat să înțeleagă orice chemare a generalului, ci doar pe aceea care o poate prelua așa cum este ea, cu individualul ei cu tot.

Acum lumile se despart, până la contrastul cel mai crud, până la incredibila opoziție dintre „ușurătatea" umană și „gravitatea" cosmică. Eminescu a avut curajul să opună poetic aceste două tablouri. Individualul rămas singur, fără asistența legii, cade în imediat, până la trivialitate aproape. Apare Cătălin, băiat din flori și de pripas, o făptură de tină și de rând, cum era și copilandrul care în *Prometeu*-ul lui Goethe lovea cu biciușca în scaieți, și care nu știe despre dragoste (despre împlinire, transfigurare) mai mult decât îl învață vulgaritatea adolescenței. Până și fata

cade în vulgaritate, spunând ca orice fetișcană: „du-te de-ţi vezi de treabă ... dă-mi pace”. Dar tocmai în clipa când cade în uşurătatea vieţii de rând – „Mai nu vrea, mai se lasă” – *ceva* vine să-i reînnobileze fiinţa: gândul Luceafărului. La îndemnul lui Cătălin („Când faţa mea se pleacă-n jos, / În sus rămâi cu faţa”), ea răspunde cu dorul pe care i l-a deşteptat Luceafărul ce

> Pătrunde trist cu raze reci
> Din lumea ce-l desparte ...
> În veci îl voi iubi şi-n veci
> Va rămânea departe ...

Dintr-odată, cu evocarea lui, tabloul lumii se schimbă, ivindu-se un cu totul alt scenariu. În contrast cu lumea banal şi chiar trivial idilică a unor copilandri, bătaia de aripă a fetei aduce o lume de esenţe. Dar ce vii, ce originare, „ca-n ziua cea dintâi”, sunt esenţele, sub pana poetului! Nu poţi asemui călătoria Luceafărului spre Demiurgul-Părinte decât cu aceea a lui Faust către Mume, în actul I din partea a doua; şi dacă asemuirea trebuie făcută şi poeticeşte, vom spune, fără sfială că pustiul invocat de Goethe, ca ţintă a lui Faust, păleşte cu adevărat pe lângă cel al eroului lui Eminescu:

> Nu e nimic şi totuşi e
> O sete care-l soarbe.
> E un adânc asemene
> Uitării celei oarbe.

Ce-i poate cere Luceafărul marelui Părinte? În timp ce Faust cerea Mumelor imaginea Elenei, adică o esenţă, eroul lui Eminescu vrea *existenţă*, cu haosul ei, cu repausul ei („Mi-e sete de repaus”), aşadar cu răposarea întru ea. Aici, în precipitarea lui, el trădează basmul fiinţei sau modelul ei, aşa cum Faust, cu precipitarea lui, trăda idealul de răbdătoare supunere la obiect al cunoaşterii oricărui învăţat adevărat. Căci fiinţa nu înseamnă îngroparea şi moartea generalului în lumea celor trecătoare, ci împlinirea acestora intru şi prin general, chiar dacă ele vor fi trecătoare şi generalul va rămâne, în felul lui, etern. Numai că Luceafărul cere, ca şi

Faust, să devină *altceva* decât făptură de ordin general (decât geniu), iar blestemul lumii lipsite de marile ei rânduieli, când acestea, prin reprezentanţii lor, geniile, nu pot fi mlădiate pe măsura puţinătăţii ei, este că ea rămâne o lume a oarbei deveniri, care e simpla devenire întru devenire.

Aceasta îi şi spune acum Luceafărului demiurgul, Părintele, care ştie mai bine decât el cum anume, prin ce cumpănire între general şi individual este cu putinţă fiinţa adevărată. Îi spune, anume, că lumea în care el vrea să se cufunde este o oarbă devenire întru devenire, tocmai: „Dar piară oamenii cu toţi, / S-ar naşte iară oameni". „Când valuri află un mormânt, / Răsar în urmă valuri". „Un soare de s-ar stinge-n cer / S-aprinde iarăşi soare". „Căci toţi se nasc spre a muri / Şi mor spre a se naşte". Nu-i este limpede lui Hyperion?

Firește, dacă el ar cere să fie, nu un altul, ci *într-altfel* ce este el, atunci da, fiinţa s-ar ivi pe lume, din buna întâlnire a generalului cu individualul; sau lumea aceasta de jos, fără de care nu începe totuşi viaţă, s-ar înfiinţa cu adevărat. Căci „tu – îi spune Părintele –, Hyperion rămâi / Oriunde ai apune". El este o natură generală şi nu poate rămâne decât aşa, chiar apunând.

Dar poate fi natură generală în multe feluri, şi tot Părintele i-o spune. Poate fi ca înţelepciune („Să-ţi dau înţelepciune?"), şi atunci cununia cu lumea pământului este cu putinţă; poate fi natură generală ca izvor de artă şi magie a ei, întocmai lui Orfeu („Vrei să dau glas acelei guri?"); poate, rămânând ce este, să fie lege stăpânitoare şi bine rânduitoare a lumii („Vrei poate-n faptă să arăţi / Dreptate şi tărie?"); poate, în sfârşit, fi până şi Atotbiruitor pământesc („Îţi dau catarg lângă catarg"), firește spre a potoli și nu spre a stârni și mai rău nebunia războinică a lumii. Câte nu poate fi natura generală, în haosul lumii, scoţând lumea tocmai din haos? Aşa s-ar putea ajunge, din devenirea întru devenire, la devenirea întru fiinţă.

Ce extraordinară loc de îi dă astfel Părintele cel mare Luceafărului. El nu-i spune: „Noi suntem sortiţi să rămânem nemuritori şi reci". Dimpotrivă, îi dă nenumărate chei pentru a ieşi din letargia (= uitare de acţiune) a eternităţii. Dar Luceafărul de aici este un Cătălin al Cerului, sau poate un Faust exasperat, care s-ar mulţumi cu o singură clipă de fericire. El ar fi gata să se prefacă – întocmai îngerilor acelora dintr-altă legendă de-a noastră, ce n-au mai voit să plece de pe Pământ – în simplu licurici, numai

să aibă „o oră de iubire”. Iar pentru că Părintele îl cunoaşte, el îl îndeamnă să se uite în jos.

La prima vedere, ai spune că acolo jos se întâmplă ceva demn de revolta Luceafărului. Dar dimpotrivă, acolo se întâmplă, sub pământească vinovăţie, ceva încântător: cei doi stau împreună, „sub şirul lung de mândri tei”, şi Cătălin, uşuraticul, nevrednicul şi netrebnicul de seducător adolescent, este cuprins şi el de poezie, transfigurat parcă de lumina din sufletul fetei, ce reflectă lumina Luceafărului:

> Cu farmecul luminii reci
> Gândirile străbate-mi.
> Revarsă linişte de veci
> Pe noaptea mea de patemi ...

spune el, zănatecul, dianaticul (de la Diana, cum sugerase Haşdeu). Cum de nu vede Luceafărul lucrarea ce a şi început să facă pe pământ, înfrumuseţând viaţa celor de aici?

Dar ce este încă mai cuceritor, şi ce nu înţelege exasperatul Luceafăr-Faust, este că fata, căreia iubitul „Abia un braţ pe gât i-a pus / Şi ea l-a prins în braţe”, fata aceasta din lut şi spumă, îmbătată de noapte, de tinereţe şi iubire, dintr-odată, la vederea Luceafărului, se regăseşte în nobleţea ei umană, şi exclamă, în braţele iubitului ei chiar: „Cobori în jos, luceafăr blând ...”

Aşadar iubirea ei pământească nu-i mai înseamnă nimic; făptura individuală vrea iubirea *cealaltă.* Iar acum, ea nu-i mai spune Luceafărului: „Şi viaţa-mi luminează!”, ca în două rânduri mai înainte, când îl chemase, ci îi spune: „Norocu-mi luminează!” Ea, ca orice făptură individuală, stă sub semnul norocului, al întâmplării, al contingenţei. Natura generală, singură, ar aduce necesitatea. Dar sub care necesitate să se rânduiască făptura de jos? pe care s-o invoce? mireasa cărei legi să fie?

Deschiderii acesteia, atât de curate în întinarea ei chiar, Luceafărul îi răspunde cu orbirea de el, pe care nu i-o risipise nici măcar Părintele cel mare, cu lecţia lui. Şi el exclamă: „Ce-ţi pasă ţie chip de lut / Dac-oi fi eu sau altul?” Dar tocmai asta îi ceruse fata, să-i lumineze norocul, contingenţa, şi să-i spună dacă el este cu adevărat mirele aşteptat, ori altul;

să-i spună care e sensul ei de iubire necesar. Căci nu te poți gândi, când Luceafărul declară: „eu sau altul”, cum că vrea să spună: „eu sau Cătălin”. Este absurd să crezi, oricât l-ai socoti un Cătălin al Cerului, că el ar putea să se pună în cumpănă cu un nechemat de jos, pe care de altfel fata îl și pierduse, în puținătatea lui, sub șirul lung de tei. „Eu sau altul” nu poate fi decât: o natură generală ori alta, un sens general ori altul, o lege ori alta.

Lumea necesității și lumea contingenței nu s-au întâlnit. Dar *s-au căutat.* Și dacă Luceafărul se trage îndărăt în nefericirea sa de a fi „nemuritor și rece”, lumea aceea de jos a învățat cu adevărat să-și ridice privirile către el, sau către altul ca el, de parcă ar sta să spargă cercul său cel strâmt, în care doar norocul o petrece.

Acum, abia, lămurirea dată de poet însuși, asupra sensului alegoric pus în joc de el, își capătă explicația, poate. Soarta Luceafărului este soarta geniului, spune Eminescu; nu poate ferici pe nimeni și nu poate fi fericit. Dar geniul, pentru el, nu reprezintă o simplă hipertrofie a eului, cum voia uneori veacul al XIX-lea, în viziunea lui psihologistă de rând; ci reprezintă acel eu care a aflat că „este în noi ceva mai adânc decât noi înșine”, așadar eul care și-a găsit sinele. Geniul este cel ce știe despre sensurile generale ale sinelui, despre legi și necesitate. Dacă geniul seamănă cu Luceafărul, este fiindcă poartă în el generalul, la care vrea să „ridice” lumea norocului. Să coboare el în această lume nu poate, chiar dacă o clipă ar dori-o. Să ridice de-a dreptul individualul la ordine, la lege, la general (s-o facă astru pe Cătălina), nu îi este dat. Nefericirea geniului este așadar de ordin *ontologic* și ea. Căci geniul știe de ființă, în timp ce omul de rând nu știe. Lumea ar trebui să prindă ființă, prin geniu, dar rămâne una a contingenței.

Și totuși, trecerea geniului prin lume, ca și trecerea lui Hyperion – pe-deasupra-mergătorul – lasă în urmă-i o dâră de lumină și un zvon al ordinii. Trecerea lui Eminescu prin lumea noastră, ce extraordinară ordine nu a adus ea, câtă *ființă* n-a instituit, cu toată nefericirea și dezordinea din el! Dacă astăzi ființa românească ține, este într-o măsură, poate încă nedeplin lămurită, dar sigură, pentru că a trecut un Eminescu prin lumea ei.

Iată, așadar, că se întâmplă totuși ceva deosebit în lumea de jos, pe care geniul n-a putut-o salva în felul cum voia el. Ba chiar se întâmplă ceva de necrezut: lumea aceasta de jos vine ea să salveze geniul, așa cum pe Faust îl mântuia, nu credința sau isprava sa științifică și lumească, ci îndurarea lui Gretchen.

La capătul poemului eminescian, un nelămurit sentiment de armonie îți rămâne, în ciuda dizarmoniei dintre cele două ordini, cea a generalului și cea a individualului. De ce armonie? Pentru că, în timp ce ordinea generalului a fost tot timpul încrâncenată și zbuciumată, ordinea sau dezordinea individualului și pământescului au stat cu seninătate – în termenii ontologici menționați am spune: cu bunătatea lui „a fi întru” – sub semnul deschiderii, al dăruirii de sine și al transfigurării.

Firește, Cătălin, sumar cum este, rămâne senin pentru că nu știe. Dar fata *știe*, și este senină încă. Luceafărul este nefericit, dar pe ea nu a făcut-o nefericită, cum crede Eminescu despre geniu. Fără să vrea, poate, el a creat în fata de aici un splendid exemplar de feminitate, superior naivă, dar și detașată. Ea nu stă sub judecata și prejudecata societății, ca Gretchen, care întreabă pe Faust dacă crede în Dumnezeu, gândindu-se la Dumnezeul cununiilor.

Este o Gretchen fără crisparea acesteia, o natură liberă de orice strânsoare, dintr-odată deasupra erosului, pe care nu-l cunoaște, dar nici nu-l refuză. Dacă ar fi avut un copil, ca Gretchen, nu l-ar fi aruncat în fântână. Ea greșește, dar aspiră mai departe. Și așteaptă în continuare, ca tot ce este individual, să se ivească mirele, fie și nemuritor – dar nu rece.

Am făcut o primă ilustrare a modelului ontologic cu *Luceafărul* lui Eminescu. Ceea ce ni se pare câștigat cu această ilustrare – chiar dacă ea n-ar putea să-și facă loc printre interpretările valabile ale poemului eminescian – este lecția pe care am căpătat-o de la poet pentru modelul nostru ontologic și *îmbogățirea* acestuia printr-un aspect pe care la început nu-l puteam bănui: vicisitudinile termenului superior din model, generalul.

Vicisitudinile realităților individuale, prea pământești cum sunt cel mai adesea, ies la iveală de la început. Dacă modelul ființei se afirma, în primul moment, pornindu-se de la un individual ce-și dădea determinații, susceptibile de a fi captate ori nu într-un general, atunci era lucru firesc – atât în principiu, cât și prin exemplele din natură sau istorie – că determinațiile individualului pot foarte bine să nu atingă un general și să nu fie strânse laolaltă de ordinea acestuia, rămânând o pură răspândire și, în definitiv, o destrămare de sine a individualului, dacă nu cu-adevărat un rebut de ființă, cum aminteam.

Acum însă, cu *Luceafărul*, ne-a ieşit înainte – cu sau fără voia poetului, care în definitiv refăcea doar artistic un basm al poporului nostru – o situaţie ontologică neaşteptată, de natură să arate câtă viaţă şi diversitate sunt în structura modelului, ce surprinzătoare simetrie lăuntrică posedă el, în cumpănirea mişcătoare a individualului cu generalul prin determinaţii, şi câtă îndreptăţire aveam să nu ne sprijinim pe schema rigidă obţinută, ci să căutăm, aşa cum ne îndeamnă limba românească, ce este în *sinea* lucrurilor, respectiv ce este în sinea unui model ca acesta.

Luceafărul a venit, aşadar, să arate care sunt vicisitudinile generalului, în modelul schiţat pe temeiul sentimentului românesc al fiinţei. Ai putea crede că generalul este o simplă idee a omului, sau mai larg dar mai vag, un simplu ideal, care se realizează ori nu. Dar aşa cum găseam, pentru vicisitudinile individualului, exemple în realul obiectiv şi al naturii, cu protenoidele care nu deveneau proteine, cu varietăţile ce nu pot deveni specii, deci nu se pot ridica la general, sau cu vorbirile ce nu devin limbi, la fel găsim acum, răsturnat, generaluri perfect străine de ideaţia omului, care parcă prefiinţează în lucruri şi care nu reuşesc să prindă fiinţă întrupându-se în vreo situaţie individuală.

Într-adevăr, putem limpede vedea că, în sânul naturii desprinse de om, subzistă, trebuie să subziste într-un fel (dar cum?) legi care nu şi-au găsit aplicaţia şi poate nu şi-o vor găsi niciodată, aşa cum Luceafărul nu-şi găsea întruchiparea potrivită şi trebuia să rămână nemuritor şi rece.

Cu surprindere, sau chiar cu uluire dacă reflectăm mai adânc, constatăm că apar pe lume, în unele ceasuri critice, realităţi noi, desăvârşit structurate şi definite, care deci nu pot fi simple improvizaţii ale naturii. Este suficient să fie câteva zile de ploaie, la propriu, pentru ca tot felul de insecte, inexistente până atunci în biosferă, să-şi facă ivirea; şi în chip firesc îţi pui întrebarea dacă, sub un regim atmosferic sau geologic uşor schimbat (ceea ce este oricând posibil), nu ar apărea cu totul altă biosferă. La fel este în ordinea culturii sau a spiritului.

Întorcându-te la poemul lui Eminescu, îţi spui că, fără să vrea, poetul a dat expresie *acestei* situaţii în care se află o întreagă lume de generaluri, gata să irumpă în realitate, iar nu leneşe, ca posibilele nefolosite de divinitatea lui Leibniz după ce îşi făcuse lumea ei drept cea mai bună dintre lumile posibile. Luceafărul din poem este doar *un* caz general ce ar sta să prindă fiinţă, un caz aflat în rezervaţia de generaluri a demiurgului. Fără să-

şi dea seama, îţi spui, Eminescu a dat expresie unei situaţii care devine izbitoare, atunci când este înregistrată.

Totuşi, a făcut-o Eminescu chiar fără să-şi dea seama? Să admitem că aşa este în cazul *Luceafărului,* pe care l-a luat după un basm. Dar basmul însuşi este unul românesc, şi alegerea lui Eminescu nu e întâmplătoare. De altfel, de ce am căuta motive indirecte de apropiere? Există un motiv direct: tema generalurilor de tipul Luceafărului, care nu reuşesc, sau alteori reuşesc să „pătrundă" în real şi să „instituie" astfel fiinţa deplină pe linia modelului, este o temă perfect eminesciană. Va fi într-adevăr tema *arheilor,* pe care tocmai el avea s-o pună în lumină.

Ne va fi suficient să împletim ideea eroului din *Luceafărul* cu ideea arheilor, spre a arăta cât de eminesciană este problema vicisitudinilor generalului, cât de potrivită este alegerea basmului şi, în cele din urmă, cât de românesc este totul, basm, poem eminescian, arheu şi – dacă putem duce lucrurile până la capăt – modelul ontologic schiţat.

La acest model ne întoarcem acum, după ce l-am văzut descumpănit, la început, de zbuqiumul individualului de a nu-şi putea obţine fiinţa printr-o bună „întâlnire" cu generalul, apoi, în *Luceafărul,* de zbuciumul generalului de a nu „obţine" nici el fiinţa, printr-o bună „întâlnire" cu individualul, spre a găsi modelul, în cumpătul şi echilibrul lui, dar nu fără un tremur nici acum, cu uimitorul basm românesc, *Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte.*

Basmul fiinţei şi „tinereţe fără bătrâneţe"

În faţa basmului acestuia nu poţi fi decât uimit. Este o atât de reuşită cumpănire între extremi, în el, este apoi o atât de riguroasă afirmare ontologică – şi cum se va vedea, o afirmare a fiinţei adevărate, nu a celei instituite într-o vană zonă de veşnicie –, este, în sfârşit, o atât de fericită expresie, încât o clipă rămâi, în faţa lui, ca în faţa unui dar nesperat al culturii noastre folclorice adus umanităţii. Cine l-a plăsmuit? Unde-şi are un echivalent? Căci ar trebui să-şi aibă unul, în literatura mondială a basmelor.

În impresionanta şi neegalată lucrare a lui Lazăr Şăineanu, *Basmele române în comparaţiune cu legendele antice clasice şi în legătură cu basmele popoarelor învecinate şi ale tuturor popoarelor romanice* (Bucureşti, 1895), autorul scrie, în legătură cu tipul de basm al „Zânelor

promise”, textual: „Astfel este întâiul basm din Ispirescu, *Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte,* care, sub forma sa *integrală*, *pare a fi necunoscut în literatura folclorică europeană*” (p. 359, subl. n.).

Ni se pare întru totul simbolic faptul că este primul basm cules şi editat de Ispirescu. Dar l-a înregistrat el ca atare? I-a dat el, tipograful ridicat la carte, expresia aceasta fără greş? I-au dat-o veacurile?

În orice caz, nu cunoaştem o altă operă în proză a geniului românesc care să aibă atâta miez, de la primul şi ultimul gând, şi o atât de riguroasă scriitură ori rostitură. Nu am cuteza să interpretăm nicio altă operă de proză românească verset cu verset, aşa cum ne gândim să facem, sau suntem *siliţi* să facem cu basmul acesta – singurul care nu se încheie în chip fericit, cum s-a observat, şi totuşi singurul care exprimă, nu indirect ca orice basm, ci direct, plinătatea, măsura şi adevărul a ceea ce se poate numi: fiinţă. Este cu adevărat „mincinos cine nu crede”, aşa cum începe basmul.

Dar cum să nu *crezi*, când acolo e vorba despre ce este, ce eşti şi ce devine pe lumea aceasta? Împăratul şi împărăteasa sunt „amândoi tineri şi frumoşi”, ca noi toţi la urma urmelor, în câte un ceas al vieţii, şi îşi doresc, iarăsi ca noi toţi, să intre într-o bună devenire întru devenire, adică să se reia şi prelungească, având copii. Căci există faţa luminoasă a devenirii întru devenire, nu doar cea oarbă şi întunecată, descrisă Luceafărului de către Demiurg. În definitiv, dacă nu ştii de devenirea întru fiinţă, dacă nu eşti în măsură să ridici lucrurile şi viaţa ta la acea împlinire a fiinţei care, omeneşte, ţi-ar da un fel de „veşnic reînnoită pubertate”, aşa cum spunea Goethe despre geniu şi creator, adică ţi-ar da tocmai o tinereţe fără bătrâneţe, atunci îţi rămâne lotul omenesc comun, fie că eşti împărat ori supus de rând, de a deveni ca om întru o mai departe devenire, aşa cum înveţi câte ceva ca să faci pe altul să înveţe, trăieşti ca să faci pe alţii să trăiască şi recunoşti, tot împreună cu Goethe (profet al devenirii întru devenire şi pentru care ea ţine loc de fiinţă), că singurul sens al vieţii este viaţa.

De obicei, are grijă maica Viaţă să pună pe lume viaţă, respectiv are grijă specia să se menţină, prin acel *„stirb und werde”* al profetului invocat şi atât de înrudit cu spiritul folclorului românesc, chiar în expresie, cum se va vedea îndată. Dacă însă Viaţa nu-şi face isprava *de la sine* şi totuşi viaţă apare, înseamnă că poate fi în joc ceva mai deosebit – şi de aici se naşte povestea noastră, ca de altfel poveştile din vechiul Testament, unde câteva

femei nu puteau avea prunci şi când au reuşit să-i aibă, uneori la bătrâneţe, ca Sarah, a fost vorba de o natură exemplară în omenesc.

Aşa deci şi aici, devenirea întru devenire, cu nevinovăţia şi clara ei desfăşurare liniară prin lanţul generaţiilor, este întreruptă. E ca un zvon că s-ar putea întâmpla ceva deosebit. De aceea se şi adresează împăratul şi împărăteasa la instanţe mai deosebite, ducându-se pe la „vraci şi filosofi, ca să caute în stele şi să ghicească dacă o să facă copii”.

Este, în primul moment, recursul la instanţa *absolută* pentru oamenii naturii, la instanţa cosmică (privitul în stele). Dar fiinţa nu are nevoie, spre a se împlini, de instanţe absolute, şi chiar împăraţii din basme – respectiv aici sentimentul românesc al fiinţei – recurg în cele din urmă la instanţe mai apropiate şi mai bine purtătoare de realitate decât stelele şi luceferii. De aceea împăratul nu se sfieşte să meargă la unchiaşul dintr-un „sat aproape”, atâta tot.

Ce limpede îi spune împăratului unchiaşul cum că „dorinţa ce ai o să-ţi aducă întristare”. Dar de ce aceasta? Pentru că, în clipa când devenirea întru devenire nu-şi desfăşoară *de la sine* lanţul ei, adică din clipa în care pruncul este adus pe lume dincolo de fire, acesta va aparţine *altei* rânduieli decât cea care nu l-a putut zămisli şi va aduce astfel excepţia în legea, respectiv în curgerea oarbă a vieţii. „El o să fie Făt-Frumos şi drăgăstos, şi parte n-o să aveţi de el”, spune unchiaşul. Într-adevăr, va aspira la altceva, la fiinţă să spunem, ca toţi pruncii neprevăzuţi în starea civilă a devenirii întru devenire. Îşi va lua zborul ca Euphorion, fiul lui Faust şi al Helenei.

„Parte n-o să aveţi de el”, aşa cum nu avea parte perechea aceea, absolută totuşi, a lui Goethe. Căci este încântător şi de un neaşteptat adevăr, în artificialul construcţiei din actul al III-lea al piesei lui Goethe, faptul că marile umbre, Faust şi Helena, devin oameni adevăraţi odată căsătoriţi, ba chiar devin părinţi grijulii, implorând copilul lor (pe acel Euphorion, în care autorului îi plăcea să vadă pe un simplu Lord Byron) să nu aspire prea sus şi să nu-şi ia zborul în văzduh.

Numai că Faust şi Helena nu au parte de copilul lor pentru că acesta se prăbuşeşte, în timp ce împăratul şi împărăteasa din basmul românesc n-au parte de Făt-Frumos pentru că dimpotrivă, dincolo de destinele lor, acesta *se împlineşte.* Este aici ceva din toată deosebirea între rigiditatea unei părţi a culturii occidentale a lui sau-sau (sau urcăm în cer cu turnurile gotice, sau nu vom fi mântuiţi; sau vine Godot sau nu vine), faţă de viziunea noastră,

cu frageda fire – parcă mai trainică decât piatra şi imperativele categorice – a fiinţei însăşi.

Ceea ce se întâmplă acum, când „împotriva” sau „dincolo” de legile firești stă să apară pruncul, este semnificativ la culme pentru ceea ce am numit sentimentul românesc al fiinţei. Apare, în chip neașteptat și nesperat pentru mersul ideilor din paginile noastre, acel „întru”, care ni se părea a fi, până la urmă, cheia ori mai degrabă nucleul ascuns, sinea intimă a modelului fiinţei. Pruncul nu vrea să se nască. „Mai-nainte însă de a veni ceasul naşterii, copilul se puse pe plâns, de n-a putut niciun vraci să-l împace. Atunci împăratul a început să-i făgăduiască toate bunurile din lume, dar nici aşa n-a fost cu putinţă să-l facă să tacă”. Întru *ce* oare să se nască el?

Motivul acesta al pruncului ce nu vrea să apară pe lume, fără a şti întru ce anume, revine în câteva basme româneşti, dar se pare că numai în ele. La capitolul citat, *Tipurile zânelor promise* (p. 359), Şăineanu scrie: „Motivul iniţial – a promite copilului o zână ca să înceteze de a plânge –, care revine adesea în poveştile noastre, *nu l-am întâlnit în niciuna dintre colecţiile străine de basme* (subl. n.). El merită dar o atenţiune cu atât mai mare cu cât pentru unele din variantele acestui grup n-am putut da versiuni paralele la alte popoare”.

Ni se pare greu de crezut – şi totuşi aşa ar trebui să fie, dacă într-adevăr vocabula „întru” (cu bogăţia de înţelesuri ce se concentrează în ea) este specifică limbii româneşti. Căci ivirea pe lume, dacă nu se petrece în chip orb şi sub somnambulismul devenirii simple a lucrurilor şi vieţii, trebuie să fie întru ceva, aşa cum o creaţie a omului, atunci când acesta o întreprinde, sporind astfel lumea în sânul lumii, trebuie să fie şi ea întru ceva. Altminteri de ce s-ar ivi creaţia, care întotdeauna este o împlinire şi o excepţie?

Dar împăratul din poveste nu ştie, la început, de excepţie şi făgăduieşte pruncului regula. Îi făgăduieşte stăpânire lumească: „Taci, dragul tatii, că ţi-oi da împărăţia cutare şi cutare”; dar pruncul nu tace. „Taci, fiule, că ţi-oi da de soţie pe cutare sau cutare fată de împărat”; dar pruncul nu tace şi refuză să se nască, pentru că tot ce i se oferă astfel este doar integrarea sa în rânduiala simplă a devenirii întru devenire.

Atunci părintele aruncă vorba, nesăbuită şi fără acoperire din parte-i, dar despre care ştie sau măcar simte că poate fi ispititoare pruncului, de vreme ce îl scoate din rânduiala obişnuită: „Taci, fătul meu, că ţi-oi da *Tinereţe*

fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte”. Atunci abia, când află *întru* ce trebuie să se nască, pruncul „tăcu şi se născu”.

Este extraordinar acest: „tăcu şi se născu”. E un cuvânt adevărat pentru toate ivirile de excepţie în lume, în particular pentru toate creaţiile din sânul ei. Orice creaţie se naşte dintr-un plâns şi dintr-o tăcere. Firește că tot ce este viaţă se naşte chinuit; dar la viaţa obişnuită plânsul şi tăcerea sunt şi ele obişnuite, pe când aci plânsul pruncului este nefiresc (cum să plângă şi să i se audă plânsul în sânul matern?), iar tăcerea este a altei gestaţii decât cea a firii. Simţi zbuciumul şi plânsul în cugetul sau chiar în viaţa unui creator, şi pe urmă parcă îi auzi tăcerea. Ceva a plâns în Bach înainte de a compune o *Pătimire*; apoi tăcu şi *Pătimirea* se născu.

Născut, aşadar, şi el întru ceva deosebit – aici întru aşteptarea fiinţei însăşi, sub chipul Tinereţii fără bătrâneţe şi al vieţii fără de moarte –, tânărul fiu de împărat intră de la început în condiţiile neobişnuitului: „învăţa într-o lună cât învăţa altul într-un an”. Dar împăratul rămâne în condiţia obişnuitului, în acea lege a devenirii întru devenire pe care o definea Goethe prin *„stirb und werde”*. Căci povestea spune despre împărat cum că, văzând ce minunat prunc are, „murea şi învia de bucurie”. Atâta tot poate să facă el, ca om obişnuit, împreună cu întreaga fire: să moară şi să învieze – nu să se depăşească pe sine ca om.

Iar jocul acesta de-a tumba în pajiştea Vieţii îl făcea desigur toată lumea din jurul său, căci „toată împărăţia se fălea că o să aibă un împărat înţelept şi procopsit ca Solomon împărat”. Numai că bieţii curteni uitau că acelaşi Solomon înţeleptul era şi Ecleziastul, care se tânguia de spectacolul zădărniciei lucrurilor, şi că el nu-şi putea duce înţelepciunea decât până la contemplarea deşertei deveniri întru devenire a lumii. El n-avea zvonul fiinţei (decât poate sub chipul unui Dumnezeu mânios) şi rămânea undeva „neprocopsit” în înţelepciunea lui. Nu un asemenea model era cel potrivit fiului de împărat de aici, care devine, odată împlinit în ani, „galeş, trist şi dus pe gânduri”, tocmai pentru că are zvonul, ba chiar făgăduinţa fiinţei, nicidecum pentru că ar vedea ca Solomon deşertăciunea lucrurilor şi nimic dincolo de ele.

De aceea el spune: „Tată, a venit vremea să-mi dai ceea ce mi-ai făgăduit la naştere”. Nu era decât normal să aibă loc ce avea să se întâmple îndată, în speţă ca împăratul să se întristeze foarte, cum spune povestea. În aparenţă, el n-ar fi trebuit atât să se întristeze, cât să se ruşineze puţin – dacă părinţii

se pot ruşina de câte o minciună spusă copiilor – că-şi amăgise pruncul făgăduind să-i dea, spre a-l trage la viaţă, „un astfel de lucru nemaiauzit”. Dar părintele se întristează cu adevărat, căci, independent de faptul că nu-şi poate ţine făgăduiala faţă de fiu, el ştie sau măcar simte că fiinţa pe care a invocat-o – chiar de neauzit şi de negăsit nicăieri pe lume – este sortită, măcar cu dorul de ea, cu deschiderea *întru* ea, să-l scoată pe fiu din lumea obişnuită a devenirii.

Este aici, în chip nesperat iarăşi, o trăsătură a lui „a fi întru” de care aminteam: prepoziţia *întru* poate deschide către ceva care *să nu fie.* Simpla deschidere, totuşi, modelează subiectul care e în act, ba chiar „creează” sensul acela general întru care s-a făcut deschiderea. Basmul românesc regăseşte astfel toate incidenţele şi implicaţiile modelului ontologic, până şi această stranie situaţie, în procesul de închegare a fiinţei, pe care modelul o prezenta de fapt imperfect şi pe care doar „întru” o putea justifica, prin lucrările lui mute.

Pentru că, aşadar, fiul s-a născut sub semnul lui „a fi întru ceva anume”, căci altminteri n-ar fi intrat în viaţă, el trebuie să caute, nu ştie bine ce; dar s-o facă sub comandamentul vorbei: „nu m-ai fi căutat dacă nu m-ai fi găsit”. El spune tatălui său: „Sunt *nevoit* (subl. n.) să cutreier toată lumea până voi găsi făgăduinţa pentru care m-am născut”.

Ce exact exprimă lucrurile basmul! Căci stă scris aici: „până voi găsi *făgăduinţa*”, adică nu ceva bine ştiut, ci lucrul făgăduit odată cu făgăduirea. În clipa aceasta feciorul de împărat şi-ar putea spune, împreună cu Creangă: „Se vede c-a şi venit, de vreme ce n-a mai venit”. Şi stă să pornească în căutarea a ceea ce a şi găsit, cu strămutarea sa dintr-un plan de realitate în altul.

Dar ceilalţi rămân tot în planul lor de realitate, pe care nu-l pot depăşi: „Toţi boierii şi împăratul deteră în genunchi, cu rugăciunea să nu părăsească împărăţia ...” Şi ce îi zic ei? Îi zic: „Tatăl tău de aci înainte e bătrân, şi o să te rădicăm pe tine în scaun ...” Ba îi spun chiar la propriu: „Şi avem să-ţi aducem cea mai frumoasă împărătească de sub soare ca soţie”. *Aceasta* este perspectiva pe care o pot ei opune fiinţei: să-l cunune, să-l facă să aibă şi el copil, şi să treacă acestuia mai departe o domnie. I se făgăduieşte aşadar, de către „neprocopsiţii” curteni, lui, celui însetat de fiinţă, să aibă o mai departe trimitere, să cadă de-a binelea în devenirea întru devenire, aşadar să intre în rotirea cea nesfârşită a lumii.

Fiul de împărat nu vrea şi de altfel nu mai poate, „născut” cum este sub semnul fiinţei, să intre în ceea ce doar se roteşte, în rotitor. El este în altă ordine, în cea a rostitorului, unde viețile şi lucrurile se rostesc mai adânc şi mai bine. În numele acestui rost pe care-l presimte fiul este de neclintit în hotărâre, „rămânând statornic ca o piatră în vorbele lui”. Este poate ceva prevestitor în acest cuvânt de „piatră”; căci statornicia fiului o înțelegi, dar împietrirea lui nu, dacă n-ar sta să vină întâlnirea cu realitatea împietririi întru ființă iar nu a devenirii întru ea, undeva acolo unde stă să ajungă feciorul de împărat. Dar să lăsăm povestea să curgă mai departe, ca o apă, peste pietrele ei.

Acum, când nimeni nu-l mai poate opri să-şi caute făgăduința, Făt-Frumos trebuie să-şi afle căile de acces la ea şi uneltele. „Se duce în grajdurile împărăteşti unde erau cei mai frumoşi armăsari din toată împărăția” şi, bineînțeles, ca în orice basm, cel pe care-l alege va fi „un cal răpciugos”, care în realitate poartă în el năzdrăvănia.

Numai că aici, cu tot caracterul stereotip al detaliului, ni se pare să putem vedea un sens mai adecvat basmului fiinţei, acela anume că, spre a atinge ființa, nu trebuie alese căile împărăteşti. Ființa se naşte modest, aşa cum spunea Haşdeu despre cuvintele de aur ale câte unei limbi naturale, cum că s-au creat „în bordeie şi cătune”. Îți trebuie dăruire, în felul acela cum îl învață acum calul răpciugos (în fapt, propria sa conştiință de pelerin al fiinţei): „Să mă-ngrijeşti tu însuți şase săptămâni şi orzul să mi-l dai fiert în lapte”. Simpla aspirație la ființă trebuie să ne dea măsură. Şi într-adevăr, tot conştiința sa cea bună îi spune cum să nu aleagă straie şi arme noi sau sclipitoare (vreun scut divin, ca acela al lui Achile), ci „armele şi hainele tătâne-său de când era flăcău”. Căci, în definitiv, feciorul îşi caută „ființa”; dar aceasta se trage îndărăt la părinți, la cei ce i-au dat ființă pământească.

Cu asemenea arme ruginite – dar ale *sale*, ale spiţei sale, ale locului său –, pentru care îi trebuie şase săptămâni spre a le face din nou să lucească, stă acum gata să pornească Făt-Frumos în călătoria sa cea mare. Dar este de întreprins măcar călătorie pe tărâmurile neobişnuite? Nu, căci e vorba mai degrabă de o ascensiune, ca a lui Euphorion, în văzduh. Iar dacă aripile acestuia erau sortite să se frângă – deoarece el *nu ştia* către ce urcă, fiind, ca şi Faust, tatăl său, poate ca lordul Byron, un năzuitor fără de țintă –, aripile lui Făt-Frumos, respectiv ale calului, cu care el alcătuieşte trup şi duh laolaltă, sunt dintre cele care-l fac să zboare cu adevărat *altundeva*.

Ceilalţi, ai săi, mai încearcă o clipă să-l reţină aici, în lumea devenirii. „Cu lacrimi în ochi îl rugau să se lase de a face călătoria aceasta, ca nu cumva să meargă la pieirea capului său”. Ei simt bine că despărţirea poate însemna şi moarte, dar nu înţeleg bine despre ce moarte e vorba.

Abia după ce el „trecu afară din împărăţia tatălui său şi ajunse în pustietate” – nu în altă împărăţie, ci în pustietate –, abia acum despărţirea poate să se consume. El se leapădă de tot ce-l mai putea lega de lumea rânduielilor obişnuite: „Îşi împărţi toată avuţia pe la ostaşi şi, luându-şi ziua bună de la ei, îi trimise înapoi”. Porni spre răsărit, adică spre obârşia cea mare, spre lumea de început şi de veşnic reînceput a răsăritului.

Acum încep încercările pelerinului. Sunt *trei* încercări la care este el supus şi fiecare dintre ele spune, pe treapta ei, ceva despre ieşirea din lumea firească. Sunt ca şi trei blestemuri ale acestei lumi împotriva celui ce o părăseşte.

Întâi, este blestemul lumii imediate, din care tocmai se desprinsese. În chip simbolic, Gheonoaia cea crudă, pe moşia căreia ajunge, este o fiinţă ce „a fost şi ea femeie ca toate femeile”, dar căzuse sub „blestemul *părinţilor* pe care nu-i asculta”, aşa cum nu-i ascultase, la urma urmelor, nici Făt-Frumos pe ai săi. Basmul are discreţia să nu facă pe părinţii acestuia, în mâhnirea lor că nu sunt ascultaţi, să se revolte şi să blesteme, ci doar pune înaintea feciorului, ca o primă încercare, aceea de a înfrunta o făptură blestemată de părinţi. Făt-Frumos o înfruntă cu adevărat, este gata s-o biruie, şi atunci Gheonoaia îi cere îndurare. Ca să fie crezută că nu-i va face nimic, „îi dete înscris cu *sângele* ei”, spune basmul. Suntem încă în lumea zămislirii oamenilor din sânge, şi de aceea sângele reprezintă suprema garanţie.

Iar ca dovadă că în lumea Gheonoaiei este un ecou din lumea părintească, stă faptul că aceea „rugă pe Făt-Frumos să-şi aleagă de soţie pe una din cele trei fete ce avea, frumoase ca nişte zâne”. Aşadar, întocmai părinţilor, Gheonoaia îl *recheamă* către ceva de ordinul devenirii. Iar basmul arată astfel că omul poate recădea oricând în ordinea din care s-a desprins; dar feciorul de aici, deschis întru împlinire cum este, nu recade.

A doua încercare, sau al doilea blestem, este cel al Scorpiei, *sora* Gheonoaiei, ea însăşi blestemată să fie despărţită şi în „grozavă vrăjmăşie” cu fiinţa de acelaşi sânge, cu consângeana ei. Dacă întâi Făt-Frumos avea să înfrunte blestemul, indirect exprimat, al lumii imediate, acum va înfrunta pe

cel al lumii *îndepărtat*-apropiate, cea a consângenilor, de care de asemenea el s-a desprins când a ieşit din condiţia devenirii întru devenire.[2]

Că este aici vorba de un ecou al rudeniilor lumeşti, o arată faptul că, în clipa care stă să o biruie, Scorpia dă şi ea chezăşie cu sângele ei, întocmai ca Gheonoaia mai înainte (şi este poate semnificativ că acesteia din urmă Făt-Frumos îi retezase doar un picior, pe care apoi i-l punea la loc, pe când Scorpiei care, ca rudele omului, are mai multe capete, el îi retează unul din ele, pe care de asemenea i–l va pune la loc); dar că rudenia de acum este mai îndepărtată – nu ca a părinţilor, doritori să-şi prelungească prin el spiţa – o poate arăta faptul că Scorpia nu mai are să-i înfăţişeze trei fete frumoase, prin care să-l îmbie la regăsirea Vieţii şi la cununia întru lumesc.

După încercarea sub semnul înţelesurilor părinteşti încălcate de Făt-Frumos, după o a doua încercare sub semnul înţelesurilor de ginte şi larg omeneşti, încălcate şi ele – căci suntem consângeni cu toţi oamenii, la urma urmelor –, vine o a treia încercare, ce ar putea fi şi al treilea blestem, *cel al lumii fiarelor şi al firii însăşi,* pe care, toate, vrea să le trădeze Făt-Frumos, cu năzuinţa sa de a-şi depăşi condiţia.

Toate trei încercările se nasc astfel din faptul că omul iese din condiţia tuturor, atât a celor apropiaţi cât şi a celor mai depărtaţi, ba chiar a celor din lumea largă a firii. Toţi trebuie să se ridice împotriva hotărârii lui, fie rugându-l să rămână printre ei, ca la început, fie tăindu-i calea, ca Gheonoaia şi Scorpia, fie chiar ameninţându-l cu nimicirea.

Dar cea mai sălbatică ameninţare este a sălbăticiunii însăşi; căci tocmai în preajma palatului unde locuieşte Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte (iar basmul vorbeşte aşa, la singular, ca şi cum ar fi în joc o persoană, şi încă una singură) stau ultimele oşti ale Firii celei nesocotite de Făt-Frumos în numele Fiinţei. „Stau toate fiarele cele mai sălbatice din lume – spune basmul; ziua şi noaptea păzesc cu nedormire”.

Ce păzesc? Să nu iasă nimeni din ţarcul firii. Iar pentru că „cu dânsele nu este chip a te bate”, căci te poţi bate cu o Gheonoaie, te poţi bate cu o Scorpie, dar nu te poţi bate cu Firea toată, Făt-Frumos va trebui să aştepte clipa când să poată trece pe *deasupra* junglei firii. El este un Euphorion care *ştie peste ce zboară şi către cine.*

Ce lucru uimitor r se arată, atunci când trece peste fiarele cele mai sălbatice din lume şi când stă să coboare! „D-abia, d-abia, atinse cu piciorul

vârful unui copac şi dodată pădurea se puse în mişcare; urlau dobitoacele, de ţi se făcea părul măciucă în cap”. — Se mişcă aşadar pădurile, ca în *Macbeth*, înnebuneşte firea, urlă fiarele şi vuieşte totul de smintirea ce stă să se petreacă: un om este pe punctul să spargă cercul naturii sale omeneşti.

Dar dintr-odată, când „se lăsară în jos”, omul şi calul, sau zburătorul cu aripi de cal, scenariul se schimbă ca prin farmec. Ce s-a întâmplat? Am trecut din lumea firii în lumea fiinţei. Lighioanele din pădure, fiarele acelea mai sălbatice decât orice altceva pe lume, sunt nişte puişori acum, cărora Doamna palatului, Doamna cea mare, le dă de mâncare. Aşa sunt, din perspectiva fiinţei, toţi balaurii şi toate răutăţile lumii: nişte bieţi puişori, sau nişte dobitoace pe care acum Stăpâna „le îmblânzi şi le trimise la locul lor”.

În mâinile Fiinţei totul redevine bun şi cuminte. Dar dacă fiarele pot redeveni mai bune, omul, care poate fi fiara cea mai rea dintre toate, este şi tot ce poate fi mai bun printre puii Doamnei celei mari; iar apariţia sa o bucură, căci „nu mai văzuse până atunci suflet de om pe la dânsa”. Stăpâna aşadar se bucură, nu pedepseşte pe cel ce vine să mănânce din arborele Vieţii.

Cum să nu încremeneşti? Şi cum să nu rămâi totuşi om, în toată încremenirea ta, ca Făt-Frumos acum, văzând că „Stăpâna era o zână înaltă, subţirică şi drăgălaşă şi frumoasă, nevoie mare!” – atâta tot. Nu o divinitate orbitoare de frumuseţe şi lumină, nici vreun Dumnezeu mânios nu apare înaintea feciorului de om, necum Fiinţa cea sferică a lui Parmenide anticul, fără ochi, fără mâini, fără glas, căci este „desăvârşită”, adică *nu* este, oricât ar ţine morţiş anticul să spună că doar despre ea putem afirma: este. Apare acum o făptură „frumoasă, nevoie mare!”, cum ai crede că sunt şi prin părţile noastre pământeşti.

Departe de a înspăimânta pe ceilalţi, cu tunetul glasului ei, stăpâna cea drăgălaşă se uită „cu milă” la dânsul, spune basmul. Să-i fie cumva milă că el a ieşit din condiţia de om, de om obişnuit? să-i fie milă pentru ce-l aşteaptă? Dar nu poate fi vorba de asta, căci el a ajuns acolo unde voise şi acolo unde nimeni n-ajunge, spune basmul, iar ceea ce-l aşteaptă nu este decât, în cazul cel mai rău, lotul tuturor oamenilor, prelungit însă peste veacuri şi veacuri, aşa cum se va întâmpla. Nu milă în înţeles de compătimire îi arată Stăpâna, ci milă în înţeles de bunătate. Fiinţa însăşi

este blândă, în frageda ei fire, după basmul românesc, iar vorbele ei sunt îmbietoare, nicidecum adevăruri ultime şi decrete.

Doamna şi feciorul acesta de împărat stau de vorbă simplu: „Ce cauţi pe-aici?”, îl întreabă ea. Abia dacă, în discreţia lui, basmul arată ceva, ca o mică sfială (nicidecum cutremurul în faţa vreunui *mysterium tremendum* sau a unui *mysterium fascinans*) a tânărului. Căci, în loc să răspundă Stăpânei cu afirmarea persoanei sale, adică la persoana întâi, el pare a se intimida puţin, de vreme ce răspunde la întrebarea: „Ce cauţi?”, cu: „*Căutăm* Tinereţe fără bătrâneţe ...” Iar stăpâna e blândă şi nu-i face pricină întrebându-l: „Cine voi?” El şi calul? el şi restul omenirii? Îi răspunde graţios: „De căutaţi ce ziseşi, aci este.”

Aci este! Ciudată şi nouă vorbă, şi aceasta. Stăpâna nu spune: „*Eu* sunt”, cu atât mai puţin nu spune, ca Domnul cel mânios al Vechiului Testament: „Eu sunt cel ce sunt”. Spune: aci este. Dar *ea* este întruparea tinereţii fără bătrâneţe căutată. Şi ea nu este numai întruparea ei, ci şi dispensatoarea de tinereţe fără bătrâneţe. Ea este Fiinţa.

Şi totuşi nu este ea – nu numai ea; căci în viziunea românească a lumii, Fiinţa are izotopi. De îndată ce omul cel tânăr intră în palat (palat? putea fi la fel de bine o frumoasă colibă), el „găsi încă două femei, una ca alta de tinere”; una ca alta, ai zice, aşa cum sunt izotopii substanţelor lumii unii ca alţii. Dar, întocmai ca izotopii, femeile nu sunt chiar deopotrivă toate trei, căci faţă de stăpâna dintâi ele erau „surorile cele mari”, spune basmul.

Sau mai bine decât să ne gândim la izotopii fiinţei, în faţa celor trei întruchipări ale ei, să ne întoarcem cu gândul la modelarea fiinţei într-o structură, într-un model ontologic, unde de asemenea apăreau trei termeni, trei forme de întruchipare. Era întâi individualul, apoi veneau determinaţiile lui, în fine era generalul, cu determinaţiile lui de asemenea, care făceau ca modelul fiinţei să ducă la fiinţă atunci când ele, determinabile generalului se acopereau cu cele ale individualului – aşa cum nu se întâmpla în *Luceafărul*, dar cum se întâmplă, câteodată, în lumea largă.

Sunt surori toate aceste trei întruchipări ontologice, sau – dacă individualul şi generalul nu sunt de la început înfrăţiţi – se înfrăţesc tocmai prin determinaţiile unuia ce se confundă cu cele ale celuilalt, în ceasul prilejului fericit, al *kairos*-ului fiinţei. Dar între surori trebuie neapărat ca *una* să fie mai mică: individualul. Celelalte două, surorile mai mari, pot fi „una ca alta de tinere”, ceea ce înseamnă că, în cazul cel fericit, al împlinirii

modelului fiinţei, nu mai poţi deosebi între general şi determinaţii, căci generalul se revarsă neîncetat în determinaţii şi acestea se readună neîncetat în ordinea generalului. Trebuia deci ca una singură dintre surori să fie mai mică, întruchiparea individuală anume, aceea care singură este activă în real, dă de mâncare puilor lumii şi poate sta dintru început de vorbă cu oamenii, fiinţe individuale cum sunt aceştia. Fiul de împărat găsea aievea modelul ontologic, arhetipul fiinţei.

Acum, când fiul omului a devenit Fiu al Fiinţei, iar fetele acesteia se bucură să aibă tovărăşie omenească — omul având undeva dreptul să fie egalul lor, spre deosebire de fiare, care nu sunt decât pui în ograda şi cuprinsul Fiinţei –, acum se reia scenariul oricărei Geneze: acum animalele lumii trec prin faţa noului Adam, pentru ca el să le dea nume. Firește, calului (părţii de mijlocire din el, purtătorului său către altă lume, acestui daimon bun, care făcea mijlocirea şi se aşternea drumului între o lume şi alta) fetele îi dau drumul „să pască unde va voi dânsul”. Mijlocitorul, într-adevăr, nu are rost să mai apară decât dacă Făt-Frumos – cine ştie? – va voi o clipă a face calea întoarsă, redevenind, din fiu al fiinţei, fiu al omului. În schimb, celelalte animale trebuie să treacă toate prin faţa lui, şi chiar dacă basmul nu spune, ca Geneza, că el le dă un nume, ne arată că tovarăşele de tinereţe fără bătrâneţe ale feciorului de om „îi făcură cunoscuţi (pe el şi calul său, pe el şi unealta sa! n.n.) tuturor lighioanelor, de puteau îmbla în tihnă prin pădure”. Toată lumea s-a împăcat întru fiinţă. Totul e bine.

Dar *acolo* nu totul fusese bine, până la venirea lui Făt-Frumos. Iată că femeile îl rugară să locuiască de aci înainte cu dânsele, căci „ziceau că *li se urâse şezând tot singurele*”. Ce stranie vorbă şi aceasta, adevărată şi ea undeva. Căci, în fapt, ce era „acolo”? Nimeni nu avea acces la lumea fiinţei (aşadar, fetele şedeau „tot singurele”) şi trecuse prin împărăţia fiinţei plictisul, „urâtul” nostru românesc. „Urâtul din ce-i făcut? / Din omul care-i tăcut”, zice românul. Acolo totul tăcea. Om nu era, lume grăitoare nu era, fapte nu erau, determinaţii nu erau – sau erau întotdeauna aceleaşi determinaţii, am spune în termenii modelului ontologic.

Fetele acestea nu erau chiar ca aşa-numiţii *dii otiosi*, acei zei leneşi, care s-au retras în cerul lor, după ce au făcut lumea, şi parcă nu mai ştiu bine ce să facă de atunci înainte. Dar isprăvi noi nu făceau nici ele, fetele fiinţei, sau nimic nu le scotea din plictisul tinereţii fără bătrâneţe şi al vieţii fără de moarte, astfel încât li se urâse.

Numai că urâtul lor de-o veşnicie nu putea fi încă, din prima clipă, urât şi pentru Făt-Frumos. De aceea „el nu aşteptă să-i mai zică o dată, şi primi cu toată mulţumirea, ca unul ce aceea şi căuta”. Asta au căutat statornic oamenii, în fond, tinereţe fără bătrâneţe şi au cerut de la fire, de la zei, de la medicină, de la astrologie sau de la biofizică, să le dea zile fără de număr. Să vedem însă – fiindcă basmul n-a voit să se oprească la acest liman fericit – ce se întâmplă celor ce, ca Făt-Frumos, pierd numărătoarea zilelor.

Mai întâi le merse cât se poate de bine, căci noutatea este plăcută, chiar sau mai ales celor aşternuţi pe viaţă veşnică. Aşadar „încet, încet se deprinseră unii cu alţii”, şi această lucrare de bună deprindere, de bună potrivire între om nou şi om nou, este într-adevăr o desfătare. Dar se termină curând. Apoi Făt-Frumos „îşi spuse istoria şi ce păţi până să ajungă la dânsele”. Ce pot face, într-adevăr, fiinţele care n-au ce face, decât – ca în *1001 Nopţi* sau măcar ca în *Decameron* – să povestească şi, dacă n-au poveşti de istorisit, să *se* povestească? Fetele poate că nu avură multe de spus, dar feciorul de împărat avea destule.

Numai că trecu şi desfătarea asta, şi atunci el „nu după multă vreme se însoţi cu fata cea mică”. Să reţinem că fata *mică* era aceea cu care se însoţea, nu numai fiindcă ea îl primise de la început şi îl cunoştea ceva mai bine decât surorile ei (îi văzuse chipul său de om obişnuit încă, am spune), dar şi fiindcă – aşa cum iarăşi spuneam – fata cea mai mică este făptura individuală în lumea fiinţei, şi numai ins cu insă se pot însoţi cu adevărat.

Că fetele cele mari nu fură deloc geloase şi nu tânjeau şi ele după un bărbat, ar putea fi cu înţeles iarăşi pe temeiul arhetipului fiinţei, de vreme ce lotul celor două („una ca alta de tinere”, dar mai mari decât făptura individuală) era ca ele să nu aibă chiar o întruchipare de sine stătătoare şi o identitate precisă. Basmul nu ne spune dacă erau înalte ori nu, drăgălaşe ori nu, cum ne spusese de prima, ele fiind astfel un fel de făpturi mai vaporoase, aşa cum sunt, în sânul arhetipului fiinţei, determinaţiile şi sensurile generale.

Va fi trecut şi luna de miere, astfel că mirele pământesc trebui să iasă niţel din palat, şi de rândul acesta toate trei stăpânele casei, nu doar soaţa, ci şi cumnatele îi spuseră ce să facă spre a-şi umple ziua şi el: „Îi deteră voie să meargă prin toate locurile de primprejur, pe unde va voi; numai pe o vale, pe care i-o şi arătară, îi ziseră să nu meargă, căci nu va fi bine de el; şi îi spuseră că acea vale se numea «Valea Plângerii»”.

La drept vorbind, valea se putea numi şi Valea Vieţii, tânărul fără îmbătrânire tot n-ar fi mers pe ea, căci aflase din plin ce căutase. Şi este bine să spunem de pe acum că în basmul nostru nu se întâmplă, ca în toate basmele, ca eroul (sau eroina) să vrea cu dinadinsul a pătrunde tocmai în încăperea ori locul ce i se interzisese. Numai întâmplarea l-ar fi putut duce acolo; şi totuşi îţi vine să crezi că n-avea cum să se petreacă niciodată o asemenea întâmplare, de vreme ce el ajunsese unde trebuia, trăia cum îi plăcea şi-l privegheau, cu bunătate şi dragoste, nu doar soaţa, ci şi fantomaticele cumnate. Iar astfel petrecu el „vreme uitată”, cu o vorbă atât de frumoasă şi adâncă, încât te întrebi dacă născocitorul basmului, cine va fi fiind, n-a fost şi el, o clipă măcar, în împărăţia fiinţei, ca să-şi aducă aminte de vremea uitată ce trebuie că domnea „acolo”.

Dacă basmul acesta ar fi unul obişnuit, nu numai că Făt-Frumos ar începe să simtă boldul chinuitor de a merge tocmai acolo unde i se interzisese, dar măcar – admiţându-se că în lumea fiinţei atinse nu mai ai astfel de curiozităţi pământeşti – ar fi fost nevoie de o întâmplare cu totul deosebită, să zicem un vânat cu totul rar, nemaivăzut şi peste orice preţ, spre a-l atrage pe „Valea Plângerii” sau a Vieţii. Dar iată că vânatul care-l împinge pe Făt-Frumos într-acolo este tot ce poate fi mai de rând, un simplu iepure!

Cum să înţelegi această nouă ciudăţenie a basmului, care e basm ca toate basmele şi totuşi vine, chiar aducând situaţiile stereotipe din orice basm, să schimbe din când în când tâlcul, înlănţuirea şi rostul lor? Numai că, vedeţi, este basmul *fiinţei,* şi deşi toate sunt cum sunt, în lumea aceasta, în lumea fiinţei atinse ele par oarecum pe dos, aşa cum spunea cineva că tot ce este stâng aici ar fi drept acolo, ca-n oglindă; tot ce e spart aici este acolo teafăr, sau tot ce e neaşezat aici este acolo aşezat. Astfel că, dacă pentru lumea de aici este nevoie de stări şi întâmplări cu totul neobişnuite, sau de câte un vânat grozav şi nepereche, pentru ca eroul povestirii să-şi facă şi el grozava lui lucrare şi să se primejduiască prin ea, acolo, în schimb, în lumea fiinţei, unde toate sunt bine cumpănite şi rânduite, o singură adiere schimbată, o singură undă mai mult în apa lacului sunt de ajuns, ca acum un singur iepure, spre a răsturna toată buna aşezare.

În fapt, nu se petrecu, la prima vedere, cine ştie ce răsturnare prin aceea că Făt-Frumos „nimeri iepurele abia cu a treia săgeată şi trebui să coboare niţel în Valea Plângerii, mergând să-şi ia iepurele”. Nu se întâmplă decât că, întorcându-se aşa cu iepurele spre casă, Făt-Frumos simţi cum se ridică

ușor, cât o undă pe lacul cugetului, ceva care până atunci stătuse bine așezat în „vremea uitată”. Cuta gândului, ca un pas neînsemnat, ca un iepure în lumea fiarelor, se ridică încetișor din uitarea vremii, și tânărul își *aminti*, începu să-și amintească. Dar atâta tot era de ajuns, pentru lumea ființei, ca ea să se clatine. Căci, așa cum spune basmul, toate sunt răsturnate acolo: aici, în lumea noastră, principalul este amintirea, în timp ce în lumea ființei totul trebuie să fie uitare, sub blândă amnezie.

Și iată că Făt-Frumos ieși o clipă din blânda amnezie. Dar fiindcă era în lumea ființei, el nu putea nici să-și amintească chiar de orice, ci doar de aceea ce în rânduiala vieții obișnuite este cel mai apropiat de ființă: zămislirea. Își aminti astfel de părinți și, cum spune basmul, „îl apucă un dor de tatăl său și de muma-sa”.

Ceva pământesc, ceva de ordinul devenirii, oricât de înrudit încă ființei, veni să tulbure împărăția acesteia. Iar fetele, soața și cumnatele, simțiră adierea altui vânt, în lumea lor. „Ai trecut, nefericitule, în Valea Plângerii! îi ziseră ele cu totul speriate”. Și Făt-Frumos recunoscu, deoarece în lumea ființei adevărate, nu-i așa, nu mai încape minciuna.

Dar tot în lumea ființei nu încape nici întoarcere la buna uitare, dacă s-a trezit o *singură* amintire, cu reverberația ei în cuget, așa cum ființa nu mai poate să se refacă întocmai, dacă s-a iscat în ea vibrația devenirii, o clipă, cu reverberația ei în real.

Ca în actul V din *Faust II*, unde un singur sunet de clopot al lumii naturale, cel din micul templu al lui Philemon și Baucis, aduce o vastă tulburare în lumea de cleștar, în acea ordine perfect raționalizată pe care o instituise, peste natură, bătrânul Faust – acum, în puritatea „vremii uitate” a ființei, o singură amintire, o singură impuritate, ar părea de ajuns să clatine întregul edificiu.

Numai că Ființa este mai tare decât sunt construcțiile lui Faust, și ea rezistă întinării, rămânând și mai departe în lumea ei, nemuritoare, oarecum rece și în orice caz plicticoasă. Singura victimă fu *omul* săltat la treapta ființei și care nu mai știa acum dacă poate să ființeze mai departe așa, ori dacă nu cumva trebuie să-și riște desființarea. Astfel că el spuse tovarășelor sale: „Mă topesc d-a-n picioarele de dorul părinților mei, însă și de voi nu mă îndur ca să vă părăsesc”. Ce să facă? Poate cumva să încerce a le face pe-amândouă, crezu el. „Mă voi duce dară să-mi văz o dată părinții, și apoi m-oi întoarce, ca să nu mă mai duc niciodată”. El voia deci să reintre în

apele vii ale devenirii întru devenire, spre a reveni apoi în apele liniştite ale fiinţei. Aşa îşi închipuia el: că poate face pentru o a *doua* oară aceea ce nimănui încă nu-i fusese dat să facă o singură dată.

„Nu ne părăsi, iubitule – îi spun soaţa şi cumnatele – părinţii tăi nu mai trăiesc de sute de ani, şi chiar tu ducându-te ne temem că nu te vei mai întoarce”. Este înduioşător că şi acum, când el stă să se prăpădească recufundându-se în oarba curgere, ele îi spun cu blândeţe, doar: „ne temem”. Şi-l îndeamnă, cu tot sufletul lor înduioşat de întâlnirea făpturii omeneşti, să nu se înomenească din nou. „Rămâi cu noi”, îi spun ele. Rămâi cu noi, adică în fiinţă, rămâi ca un *homo otiosus*, pentru că înveşnicit.

Dar „toate rugăciunile celor trei femei, precum şi ale calului (care acum reapare şi el pe scenă, căci e vorba de refăcut legătura între o lume şi alta, ceea ce – e de resortul său, n.n.) n-au fost în stare să-i potolească dorul părinţilor, care-l usca pe d-a-ntregul”. Ce voiţi, vlăstarul omenesc nu poate rămâne peste măsură de mult în „vremea uitată”. El vrea să vremuiască. Vrea timpul rostitor, amintitor, dacă nu, măcar timpul rotitor, oricare timp, dar nu poate îndura ne-timpul.

Acum, când farmecul uitării s-a destrămat şi când nu mai este nimic de făcut din partea reprezentantelor lumii de sus, rămâne să intre în joc intermediarul, daimonul, respectiv calul năzdrăvan, care se vede că nu se plictisise îndeajuns tot păscând în pajiştile din paradisul acela. El, ca orice mijlocitor iscusit, găseşte o cale, o cheie, un mijloc de a face şi una, şi alta. Dar el spune lui Făt-Frumos: „Dacă nu vrei să mă asculţi, stăpâne, orice ţi se va întâmpla să ştii că numai tu eşti de vină. Am să-ţi spun o vorbă şi, dacă vei primi tocmeala mea, te duc înapoi”.

Tocmeala lui. Sunt de neclintit vorbele basmului acestuia, ca într-o poezie desăvârşită. Mijlocitorul ştie, prin meşteşugul său, ce este aceea o tocmeală, după cum ştie să se tocmească, şi astfel să se ajungă la o bună „tocmeală”, după acest cuvânt al nostru de origine slavă care însemna „a face deopotrivă”. Asta vrea şi ar putea el ca mijlocitor: să facă „deopotrivă” lucrurile, să le potrivească, în aşa fel încât să-i fie bine şi lui, şi stăpânului, şi lumii de sus, şi lumii de jos.

Calul acesta românesc este cu adevărat iscusit şi bun pedagog, întocmai centaurului Chiron, care-l dăscălise pe Achile. Din păcate, calul nostru parcă nu-l dăscăli îndeajuns de bine pe Făt-Frumos, ceea ce în definitiv nu reuşise nici Chiron cu Achile, şi, la drept vorbind, nu reuşeşte niciun dascăl

cu învăţăceii lui. Aşa este tocmeala lui – spre a folosi vorbele calului – că nu-i e dat omului să înveţe chiar totul de la cel înţelept. De aceea tânărul răspunde calului: „Primesc cu toată mulţămirea”; dar el va face ca toţi ucenicii: mulţumeşte şi nu primeşte. Căci acum calul îl învaţă şi dăscăleşte: „Cum vom ajunge la palatul tatălui tău, să te laşi jos şi eu să mă întorc, de vei voi să rămâi măcar un ceas”. Iar tânărul său stăpân răspunde: „Aşa să fie”. Dar putea să fie aşa cu puiul de om?

Ar părea lucru curios că un asemenea cal năzdrăvan, care nu redevenise năzdrăvan decât prin feciorul de împărat şi care făcuse trup şi suflet cu acesta, se gândea acum să se întoarcă el singur, în cazul că stăpânul său nu avea să-i dea ascultare. Era cumva doar o ameninţare părintească, ori frăţească, a părţii mai înţelepte din fecior? sau jumătatea lui de făptură, mijloacele lui, mâinile, picioarele şi aripile lui îşi puteau lua cu adevărat independenţa, dacă el, stăpânul, se dovedea nesăbuit? Cine ştie – în cazul că se va produce într-adevăr desprinderea mijloacelor omului de omul ce le pusese în joc – dacă aceasta n-ar vrea să spună, în basmul nostru: omului poate să nu-i fie dat să rămână la înălţimea aspiraţiei sale; dar dacă mijloacele au fost la nivelul aspiraţiei (aşa cum spune înţelepciunea indiană că mijloacele trebuie să fie la înălţimea scopului), atunci ele pot rămâne, undeva, în pajiştile eternităţii. Eroul se poate degrada, dar mijloacele sale nu, dacă au fost cu adevărat bune, aşa cum erau gândul şi ţinta eroului.

„Se pregătiră de plecare”, aşadar: „se îmbrăţişară cu femeile (şi iată că ele îmbrăţişează şi calul, nu numai omul, n.n.) şi, după ce-şi luară ziua-bună unul de la altul, porni, lăsându-le suspinând şi cu lăcrămile în ochi”. Suspină aşadar şi Fiinţa, uneori, sau fetele ei. Să fie, în suspinul acesta, numai părerea de rău, din parte-le, că omul lor risca să se prăpădească, prin recufundarea în apele vieţii? sau să fie undeva, nemărturisit, ceva din mâhnirea rudei lor bune, Luceafărul din poemul eminescian, mâhnirea anume că unor făpturi de ordin totuşi general, ca ele şi Luceafărul, nu le este dat să ia cu adevărat o întruchipare individuală? În orice caz suspină uneori şi fiinţa, în străvechea viziune românească, iar suspinul ei este ca o bunătate şi un surâs în plus către lumea noastră.

Înspre lumea *noastră* se întoarse atunci Făt-Frumos, cu trupul şi aripile sale de cal, făcând cu adevărat calea întoarsă, treaptă cu treaptă. Firea şi lighioanele ei cele sălbatice nu le mai întâlneşte, e drept, şi de altfel nici la ducere, cu a treia încercare, nu le înfruntase de-a dreptul, cum am văzut,

neputându-se măsura cu ele, ci doar trecuse uşor peste ele. Acum însă nici nu mai avea nevoie să treacă în zbor peste, ci putea liniştit trece prin şi printre ele, cum va fi fost trecând, căci se împăcase bine cu ele, întru fiinţa obştească. În schimb, basmul spune cu exactitate că „ajunseră în locurile unde era moşia Scorpiei”, adică acolo unde avusese loc a doua încercare, în ceasul ducerii.

Şi iată că „acolo găsiră oraşe, pădurile se schimbaseră în câmpii. Trecuseră ani şi veacuri, iar istoria adusese cu ea civilizaţia, spune basmul nostru folcloric. Este drept că basmul nu se sperie de prea multele oraşe care se ridicaseră între timp, de „orăşenizarea” aceasta a lumii, după cum nu trădează nici vreo îngrijorare deschisă faţă de vastele despăduriri care se produseseră spre a se obţine câmpii, roditoare la început, dar din ce în ce mai pustiitoare de natură. Noi ştim bine acum că pădurile Thraciei, odată dispărute, au făcut ca pământul Greciei, din roditor cum fusese, să devină stâncă goală, bună doar pentru capre, din lipsă de ploi, aşa cum ştim că s-a dus pădurea nebună a Teleormanului, de prin părţile căreia, poate, s-a ivit basmul acesta muntenesc. Dar basmul n-o ştie, sau are discreţia să n-o spună.

Ce ştie în schimb basmul acesta folcloric, şi o ştie cu siguranţă, este ceea ce a regăsit astăzi – pe căi ştiinţifice, firește – mintea omului, anume că timpul curge într-un fel în câte o parte a lumii, să zicem a cosmosului, şi altfel în câte o altă parte. Şi, fără să facă ştiinţă-ficţiune, basmul ne istoriseşte liniştit cum Făt-Frumos, ajuns la etapa aceasta a căii sale întoarse, „întrebă pre unii şi pre alţii despre Scorpie şi locuinţa ei; dar îi răspunseră că bunii lor auziseră de la străbunii lor povestindu-se despre asemenea fleacuri”.

De aceea locuitorii „râdeau de dânsul (când le spunea ce ştia el din trecut, n.n.), ca de unul ce aiurează sau visează deştept”. Aşa vor aiura, poate, cei ce se vor întoarce într-o zi din cosmos, fără a băga de seamă că timpul lor nu mai fusese cu adevărat al „lor”; şi poate vreunul dintre ei se va supăra, ca Făt-Frumos acum, „fără a băga de seamă că barba şi părul îi albise”.

E drept, ştiinţa spune că vor îmbătrâni cei lăsaţi în urmă, în timp ce zburătorii prin cosmos vor rămâne nespus mai tineri faţă de ei. Dar cine ştie dacă, întorşi după ani şi ani în timpul *lor* de altă dată, nu vor îmbătrâni şi ei brusc, ca Făt-Frumos acum, crescându-le dintr-odată barba şi albindu-li-se părul. Poate că basmul nu spune o minciună nici de astă dată.

Întocmai Scorpiei, prin moşia căreia Făt-Frumos trecuse, sora ei de sânge şi orbire, Gheonoaia, nu lăsase urme nici ea pe lume. „Ajungând la moşia Gheonoaiei, făcu întrebări ca şi la moşia Scorpiei, şi primi asemenea răspunsuri”. Firește, spune basmul, Făt-Frumos „nu se putea domiri” cum de se schimbaseră atâtea, în câteva zile doar, după cum i se părea lui. Dar, în ciuda faptului că se supăra iarăşi de sminteala celor din lumea regăsită, ar fi putut cu-adevărat să-şi dea singur seama că trecuse ceva mai mult timp, dacă ar fi avut cu el o oglindă să vadă că el însuşi era acum „cu barba albă până la brâu”. Ba şi fără oglindă putea să-şi dea seama de aceasta, căci „îi cam tremurau picioarele”, tocmai acum când ajungea în împărăţia lui tătâne-său.

Ce-l aştepta aici? „Alţi oameni, alte oraşe, şi cele vechi erau schimbate de nu le mai cunoştea. ...În cele din urmă, ajunse la palaturile în care se născuse”, şi astfel bucla se închide: omul a revenit la locul său de obârşie şi, într-un fel, ciclul destinului său s-a încheiat.

Dar asta n-o ştie încă el; o ştie calul care, de îndată ce Făt-Frumos ajunse în locurile în care – se născuse şi descălecă de pe el, nu mai aşteptă să vadă ce spune stăpânul său, tânărul de altă dată, nici măcar nu mai pomeni de condiţia: „de vei rămâne măcar un ceas”, ci înţelegând de la început că stăpânul său şi-a încheiat ciclul destinului, îi sărută mâna (reţineţi bine, ascultători ai basmului, ce anume face calul: îi sărută mâna), zicându-i: „Rămâi sănătos, stăpâne, că eu mă întorc de unde am plecat”.

Abia dacă mai adaugă, într-o doară: „Dacă poftești să mergi şi dumneata, încalecă îndată şi aidem!” Dar ştia bine el, calul, de ce îi săruta mâna, că doar nu i-o fi sărutând-o de bucurie că reveniseră pe pământul morţii. Şi de aceea abia aşteptă să-i spună stăpânul: „Du-te sănătos, că şi eu nădăjduiesc să mă întorc peste curând”, că o şi porni îndărăt spre veşnicie, „ca o săgeată de iute”. Ce poţi spune, în faţa acestei aparente necredincioşii a calului, decât că şi mijloacele ne părăsesc dacă le părăsim noi?

Este o întrebare, ce anume putea fi în cugetul feciorului, îmbătrânit cum era, atunci când spunea că şi el nădăjduia să se întoarcă „peste curând”, întârziind totuşi în lumea din care nu mai putea încăpea întoarcere nici măcar cu calul cel năzdrăvan, dacă ar fi zăbovit mai mult de o clipă, de un ceas. Să fi vrut omul să spună: mă voi întoarce la fiinţă prin *amintirea* pe care acum am recăpătat-o? mă voi întoarce la fiinţă prin intrarea în nefiinţă?

Nu mai ştim, şi basmul nu ne lasă a o ghici. Dar aşa vorbeşte omul câteodată, în nesăbuinţa lui („las că mă-ntorc eu”), iar Făt-Frumos, bătrânul Făt-Frumos, o spuse din vârful buzelor – şi apoi intră cu adevărat în Valea Plângerii, al cărei tipar răsturnat, ca toate cele din lumea fiinţei, îl văzuse acolo sus, în locul unde-şi vânase iepurele. Căci „văzând palaturile dărâmate şi cu buruieni crescute pe dânsele, ofta şi, cu lacrămi în ochi, căta să-şi aducă aminte cât erau odată de luminate aste palaturi şi cum şi-a petrecut copilăria în ele”.

Atâta tot a câştigat el acum, amintirea, în locul „vremii uitate”. Dar dacă vremea uitată nu-i mai plăcuse, iată că nici amintirea nu-i era bună acum, ci tare amară. Căci era amintirea devenirii întru devenire, acea vană evocare a ceea ce a fost şi nu va mai fi, nicidecum amintirea – vom spune dincolo de basm, dar cine ştie dacă nu sub sugestia lui – care poartă pe om spre cunoaştere şi îl îmbogăţeşte, căci îi readuce în minte ceea ce ei contemplat el altă dată, aşa cum spunea povestitorul de basme, de mituri, din Antichitate, Platon.

Iar fiul se *cufundă* acum în amintire, „cercetând fiecare cămară, fiecare colţuleţ ce-i aducea aminte cele trecute”; se cufundă în cuget, şi se cufundă la propriu, „se pogorî apoi în pivniţă, gârliciul căreia se astupase de dărâmăturile căzute”. Doar acolo, în pivniţele astupate ale realului şi cugetului, mai era de găsit, adânc îngropată, viaţa sa trecută. Timpul devorator îl prinsese acum în vârtejul său, îl orbise aproape (ca pe Faust în anii târzii), astfel că el nu mai putea vedea decât „ridicându-şi pleoapele ochilor cu mâinile”.

Şi ce văzu? Ce urmă împărătească văzu? Un „tron odorogit”; poate nu chiar un tron împărătesc, ci o simplă ladă ţărănească de-a noastră.

Era acolo ceva din lumea trecută. Dar trebuia în acelaşi timp să fie ceva de-al *său,* numai de-al său, pentru care venise acolo. Deschise tronul şi nu găsi nimic la început; dar în chichiţa din năuntrul lăzii, adică în lădiţa din ladă, ascuns bine, sau poate îngropat bine de tot, se afla – intimitatea sa ultimă, moartea sa. „Bine ai venit, îi spuse ea, că de mai întârziai şi eu mă prăpădeam”.

Îl aşteptase ea, numai? sau o căutase el însuşi? Poate că pe ea voia s-o afle – plecând din lumea fiinţei – fără să ştie bine, căci năzuise să-şi revadă părinţii şi, odată cu ei, să-şi regăsească lumea sa, adică măsura sa, limita sa,

săvârşirea. Căci era într-adevăr acolo moartea sa, nu Moartea generală, cu coasa ei, care vine să reteze tot ce este viaţă pe pământ.

Moartea închisă aici nu putea fi defel cea obişnuită, spectrală, de neatins omului, nici măcar nu putea fi cea, mai concretă ceva, din basmul lui Creangă, de pildă, moartea pe care Ivan o vârâ odată în turbinca sa, cu darul ce-i fusese acordat de Domnul de a vârî acolo pe cine vrea, şi a doua oară o vârâ în propriul său coşciug, făcând ca lumea să nu mai moară şi încurcând astfel socotelile şi planificările bunului Dumnezeu.

Moartea de aici din basm, gata să se stingă cum era, nu putuse împiedica defel ca restul lumii să se stingă mai departe, după legile firești, lumea vie toată: părinţii lui Făt-Frumos, Gheonoaia, Scorpia, lumea lor şi întreaga lume de după ei, până în ceasul acesta. Moartea poartă un singur nume şi chiar poate fi una, dar are nesfârşit de multe chipuri, după basmul românesc.

Ca şi fiinţa care, în viziunea românească a lumii, nu este o singură şi masivă natură generală, nu are un singur nivel de subzistenţă şi nici vreun singur chip (ci doar, cel mult, un singur model şi arhetip), moartea este a fiecăruia şi e *măsura* fiecăruia. Cea de-aici, de pildă, „se uscase de se făcuse cârlig în chichiţă”. Şi totuşi mai are tăria să tragă o palmă lui Făt-Frumos îmbătrânit.

Dar de ce-i trage o palmă? De ce nu-l atrăgea încet, cu cârligul ei, spre nefiinţă, ca pe toţi ceilalţi, acum când el singur recăzuse sub suveranitatea ei? Îl pălmuia, poate, pentru că omul acesta avusese impertinenţa să iasă din condiţia sa de om, depăşind pura devenire întru devenire. Trebuia un act de violenţă, pentru ca *restul* de fiinţă din el să se facă praf şi pulbere, intrând în ordinea nefiinţei.

Moartea este individuală, nu generică; este a fiecăruia. Ea nu coseşte vieţile în neştire, ci o curmă pe a fiecăruia după măsura vieţii lui. Pe unul îl pălmuieşte, pe altul îl mângâie şi pe câte un altul îl transfigurează, ca pe Johann Sebastian Bach, cântăreţul la orgă.

Făt-Frumos înţelesese, cu amintirea trezită în el şi răscolindu-i toată cămara amintirilor, că îi este dată, că trebuie să-i fie dată şi lui o măsură. Într-un fel, o înţeleseseră şi fetele Fiinţei, lăsându-l să plece. Ele nu aveau cruzimea să-l pedepsească pe alesul lor cu viaţa veşnică şi cu urâtul ei. Căci este acolo, în lumea fiinţei, un fel de lume a generalului pur, în care oamenii nu au aşezare.

S-ar putea să existe alte făpturi, alte fiinţe raţionale în cosmos, care stau – cum închipuia un învăţat din zilele noastre – ca nişte licheni sau muşchi şi care au cine ştie ce desfătări, experienţe şi cunoaşteri, străine nouă. Noi însă suntem ca-n lumea basmului acestuia. Şi dacă ieşim din condiţia noastră şi întârziem prea mult în nedeterminarea veşniciei, ne ajunge parcă un blestem, blestemul acela folcloric: „Să nu mai ştie de hodină, / Nici cina să mai fie cină, / Nici somnul somn, / Nici casa casă, / Să-i pese, fără a şti ce-i pasă”. Aşa am fi acolo: am resimţi că ne *pasă*, adică ne apasă şi ne pune pe gânduri ceva, care nu este nimic; nimicul înveşnicit.

Arborii nu cresc până în cer şi vieţile oamenilor îşi dau hotare dinăuntru, se hotărăsc şi ele, chiar atunci când pătrund şi stau să rămână în nehotărârea veşniciei. Există împlinire fără înveşnicire. Arhetipul fiinţei rămâne, dar întruchipările ei trec şi se petrec. Mincinos este cine nu crede.

Iar povestitorul încalecă pe o şa, plecând, fără cal năzdrăvan, îndărăt în lumea Reminiscenţei, din care îşi trăgea gânditorul antic miturile şi povestitorul acesta din folclor basmele.

În timp ce analiza *Luceafărului* a sugerat modelului ontologic o îmbogăţire învederând că nu numai termenul inferior, individualul, stă sub vicisitudini, ci însuşi generalul şi, scoţând în relief o splendidă opoziţie de lumi între mizeria generalului din poem şi seninătatea individualului, basmul *Tinereţe fără bătrâneţe* vine să îmbogăţească modelul ontologic cu o nouă şi neaşteptată lecţie, aceea că şi determinaţiile – termenul de mijloc – pot sta sub vicisitudini.

În aparenţă, determinaţiile n-ar trebui să aibă autonomie, totul reducându-se la cuplul individual-general şi la cumpănirea sau descumpănirea lui. Nu sunt, oare, determinaţiile simple manifestări fireşti, ale individualului, de o parte, haotice la început, şi ale generalului, de alta, în ordine statornic?” Ce independenţă să aibă determinaţiile unei naturi (individuale ori generale) faţă de acea natură însăşi?

Dar basmul *Tinereţe fără bătrâneţe* a venit să arate că poate fi o natură individuală, poate fi o bună cumpănire între ea şi una generală, fără ca determinaţiile să existe cu sens plin. Ce îndemn dă, aşadar, gândirii basmul acesta românesc? O învaţă să vadă că poate exista un echilibru perfect între individual şi general – că Făt-Frumos şi fetele Fiinţei se pot cununa –, dar cununia să nu se petreacă cu-adevărat întru fiinţă, deoarece aceasta, potrivit

modelului ei, mai are nevoie de ceva, să spunem de progenitură, de copii. Îi mai trebuie determinații, și anume determinații bune, pline, active. Dar ele nu apar în lumea de acolo, sau apar sub forma vânătorii unui simplu iepure, care este în stare, dacă scapă de două țintiri cu săgeata, să aducă, odată cu a treia, alunecarea lui Făt-Frumos în Valea Plângerii, adică să trezească într-o lume în care nu se întâmplă nimic conștiința urâtului.

Dar nu era lumea de sus, în definitiv, tocmai lumea râvnită de om și de tot ce este făptură vie? Nu era lumea „ființei”?

Era, firește. Dar nu era decât lumea ființei fără ființare. Ființa, viața, ca și moartea își cer întruchipări anumite, pe temeiul unor determinații anumite, iar când acestea nu sunt anumite, adică nu mai au nume și devin anonime, ființa intră și ea în plictisul anonimatului.

Ființa lucrurilor, însă, are nume: sunt „arheii” lor, de fiecare dată alții, întotdeauna aceiași ca model. Și basmul românesc ne duce la gândul românesc al ființei ca arhetip, un gând pe care l-a purtat cu el Eminescu, cel venit parcă și el din aceeași lume a Reminiscenței din care, poate, coborâse basmul.

V: ARHEII

Regândirea instanţelor supreme

Nu numai lumea individualului stă sub vicisitudini, ci şi lumea generalului, în viziunea românească. Dacă ar exista un fel de raţiune cosmică şi un demiurg al lumii, dimpreună cu salba lui de aştri-zeităţi, ca în poemul lui Eminescu, atunci aceştia ar arăta, prin câte unul din ei, ca Luceafărul, cât loc este pentru descumpănire în lumea generalului. Dacă, de asemenea, ar exista un fel de natură paradiziacă, aşa cum o înfăţişează basmul *Tinereţe fără bătrâneţe,* fiinţa umană n-ar mai trebui izgonită din ea, ci ar pleca singură.

Nici raţiunea absolută, nici natura absolută n-au răspuns sentimentului românesc al fiinţei. Acesta se deschide către o raţiune mai vie, aşa cum reclamă o natură cu determinări mai concrete. Generalurile de tip absolut au fost de altfel părăsite şi de gândirea modernă. Sau, mai degrabă, dacă e vorba de raţiune şi natură, *ele au trebuit să fie regândite şi să capete* – aşa cum în chip implicit o cerea şi sentimentul românesc al fiinţei – *înfăţişări schimbate, chiar dacă n-au fost şi nu trebuie părăsite cu adevărat.*

Natura, într-adevăr, aşa cum a fost înţeleasă în trecut, s-a invalidat tot mai mult şi în toate sensurile, ajungându-se la ameninţarea ce planează astăzi asupră-i. Ca principiu explicativ, natura era, la început, un model de continuitate, astfel încât s-a spus, în Antichitate şi apoi în Evul Mediu, că natura nu face salturi. Mai târziu s-a văzut că natura *face* salturi; că este discretă sau discontinuă, în aşa fel încât, de la mutaţiile biologice până la cuantele fizicii, totul a venit să invalideze natura ca model sau ca instanţă supremă de continuitate.

S-ar putea spune o clipă că, deopotrivă ca fiind discontinuă, natura ar fi în măsură să fie invocată drept principiu explicativ şi ca o instanţă supremă, la care să se raporteze fenomenele şi procesele realului. Dar ştiinţa însăşi a găsit în natură, paralel cu discontinuitatea, ceva mai grav pentru invocarea ei ca prototip: a găsit nesiguranţa. Ideea că natura nu greşeşte niciodată a

fost de mult părăsită. Nu numai că greşeşte şi ea, dar pare să aibă mai multe demersuri ratate decât reuşite, în aşa fel încât s-a putut vorbi despre „naivitatea“ naturii pe tot felul de planuri: naivitatea de a arunca pe lume specii ce nu rezistă; naivitatea de a căuta fecundaţia pe calea absurdă a răspândirii pufului de păpădie – şi nu numai a lui – în toate direcţiile; naivitatea de a face din gură, ca organ al hrănirii, în acelaşi timp organ al vorbirii („limbă“ înseamnă două lucruri deodată); sau, dacă putem cita pe Hegel în cruditatea gândului său, naivitatea de a face un acelaşi organ pentru urinare şi procreaţie.

Îi rămânea naturii, ca principiu explicativ, măcar un lucru: să arate cum se poate pleca de la elemente *simple*, spre a se ajunge prin evoluţie la ceva complex; şi în genere să arate – şi nu în chip mecanic – că simplul precede complexul. Cu titlul acesta sau şi întors spre natură mulţi gânditori şi oameni de ştiinţă, spre a nu mai vorbi de literatori sau ideologi, ca un Rousseau, dimpreună cu întreg veacul lui. Dar şi în această privinţă natura s-a dovedit că nu-şi ţine promisiunea. O cunoaştere adâncită a ei şi a demersurilor ei fundamentale a venit să arate că nu simplul precede complexul, ci mai degrabă complexul precede simplul, aşa cum, de pildă, pentru organismele în deplasare, nu linia dreaptă este cea originară, ci deplasarea în spirală, al cărei caz particular ar fi în linie dreaptă. Nu vom mai sublinia vicisitudinile de gândire şi problemele pe care le-a ridicat faptul că elementul „simplu“ al naturii – celula de o parte, atomul de alta – s-au dovedit a fi atât de complexe.

În sfârşit, mai surprinzătoare decât slăbirea ca principiu explicativ este punerea ei în discuţie de către propriul ei produs, care este omul. De pe acum omul a ajuns în situaţia, nu doar de a putea distruge părţi din natura exterioară, dar şi de a o grădinări cum vrea, respectiv de a o reînfiinţa după voie, în parte cel puţin.

Când vezi atâţia mari biologi şi naturalişti luând apărarea naturii şi invocând tot felul de argumente, până şi estetice, pentru care natura, cu toate speciile şi subspeciile ei, ar trebui să supravieţuiască, îţi închipui o clipă că ei o fac doar din iubire şi înţelegere pentru natură. În realitate, majoritatea argumentelor lor se reduc la a spune: „Nu este bine pentru *om* ca natura să fie poluată, batjocorită, desfiinţată“.

Animalitatea din om este aceea care are, sau alteori nu are nevoie de natură, atâta tot. De aceea de pe acum natura – marea „instanţă“ de altă dată

– este, pe Terra, doar o tolerată. Va rămâne atâta natură exterioară câtă va vroi sau va avea nevoie omul. Dacă-i va conveni să înverzească tot pământul, îl va înverzi; dacă-i va conveni – când va descoperi fotosinteza – să asfalteze mai tot pământul, îl va asfalta.

Aşa deci s-a întâmplat cu natura privită ca instanţă supremă, atât pentru cunoaştere, cât şi pentru afirmarea fiinţei. Rămâne a doua instanţă. Logos-ul – raţiunea –, care a fost invocat de asemeni drept instanţă supremă şi care nu poate fi înlocuit mai ales el cu nimic, chiar când pare deficitar. Că logos-ul este astăzi pus în discuţie, ca pe vremea sofiştilor, este limpede. Şi lucrul nu s-a întâmplat, ca în cazul sofiştilor, din viclenie sau din iscusinţă goală, ajungându-se la contradicţii peste tot, ci de rândul acesta raţiunea (din perspectivă hegeliană şi marxistă trebuie să spunem doar: intelectul) s-a primejduit prin propriul ei exerciţiu adâncit.

Iată un singur moment din această punere în discuţie a Logos-ului ca valoare supremă – o valoare de neînlocuit totuşi. Ca pe vremea lui Kant, raţiunea a fost chemată la Tribunalul raţiunii însăşi, cum spunea gânditorul acela; în jurul lui 1900, raţiunea, de rândul acesta sub chipul logicii matematice, a chemat la tribunalul ei raţiunea încorporată în ce avusese ea mai sigur, matematicile, şi nu a reuşit să-i vadă îndreptăţirea ultimă.

Dar caracteristic pentru timpul nostru este că nimeni nu s-a speriat de aceasta, ba dimpotrivă. Kant, cu cele patru antinomii în care cădea raţiunea, adusese o emoţie de nedescris în toată lumea cultă a timpului, care vedea în această tragedie a raţiunii o mare lecţie morală pentru om, cum a văzut în definitiv şi Kant, scriind apoi *Critica raţiunii practice*. Au trebuit să vină Hegel şi marxismul care să spună că nu sunt doar patru antinomii, ci o inimitate, şi că raţiunea „cade“ firesc în antinomii tocmai spre a se regăsi ca raţiune. În schimb, lumea ştiinţifică de astăzi n-a înregistrat defel drept „dramă“ paradoxele logicii, sau limitele pe care şi le-a văzut singură, ba dimpotrivă, a spus că este chiar bine că s-a întâmplat aşa, fiindcă, dacă totul era logicizabil, atunci ştiinţele noastre ar fi putut fi preluate de maşini. Iată unde a dus „slăbirea“ celei de a doua „instanţe supreme“, cea a Logos-ului.

Dar dacă instanţele supreme nu ne mai satisfac, ce explică astăzi fiinţa? Tot ele – natura şi raţiunea –, dar într-o înţelegere mai vie, mai mlădiată, aşa cum părea s-o spună şi sensibilitatea filosofică românească.

Entităţi, suflări, dihănii.

Se ştie că anticul Heraclit, nevoit fiind să-şi primească prietenii în bucătărie, le-a spus ceva de ordinul: „Intraţi fără grijă, există zei şi aici“.

Fiinţa nu este ceva sacru, dacă prin sacru trebuie înţeles absolut. Dimpotrivă, fiinţa este precară, de vreme ce nici ceva de ordin general nu există fără determinaţii şi fără o întruchipare individuală, nici ceva individual fără determinaţii şi o ancorare în general, nici determinaţii goale fără o realitate individuală care să le producă şi una generală prin care să ţină laolaltă, adică să nu fie „umbra unui vis“ – şi de vreme ce totuşi unul din cei trei termeni poate lipsi, după cum poate fi în carenţă ori în exces.

Însă este nevoie nu numai de aceste trei momente, dar şi de buna lor potrivire, pentru ca fiinţa să fie. Şi atunci este explicabil de ce fiinţa ca atare nu e de întâlnit pe toate drumurile (ceea ce făcea ontologia tradiţională s-o caute în ceruri), dar este deopotrivă explicabil faptul că fiinţa *poate* fi totuşi întâlnită pe toate drumurile, când o bună potrivire între cei trei termeni este.

Ce chip ia fiinţa, în acest caz? Ia chipul unei realităţi care nu se vede cu ochiul liber, nici cu luneta. Când Cremonini, filozoful aristotelic de la Padova, a fost invitat de amicul său Galilei să se uite cu „luneta“, spre a se convinge că luna nu era chiar atât de perfectă şi de incoruptibilă cum spusese Aristotel, a refuzat, declarând că nu era nevoie: ştia bine că luna era perfectă. În realitate, pentru lună, ca pentru atâtea altele, ar fi fost nevoie de lunetă şi de folosirea ochiului natural, astfel încât Cremonini s-a făcut de râs în istorie. Dar Platon nu se făcuse de râs când spusese lui Antisthene – care vedea calul, dar nu vedea Ideea de cal – că se întâmplă aşa pentru că avea ochi să vadă calul, dar nu avea ochi pentru Idee. Oricum ar sta lucrurile cu Platon, este un fapt că pentru anumite realităţi, şi pentru tot ce am putea numi fiinţă, nu ochiul obişnuit, nu luneta ori microscopul te fac să le vezi, ci alt ochi.

Dar ce este această fiinţă care nu se vede cu ochiul obişnuit? Este cumva fiinţa cea mare, despre care ni s-a tot vorbit? Nu, fiindcă aceasta s-a stins – şi de altfel era de la început stinsă: ea era doar ceea ce *nu* ştiam să spunem despre ea. Aşa cum am văzut, şi natura ca instanţă supremă a fost pusă în discuţie, ba chiar raţiunea, după cei ce nu ştiu să facă deosebirea între raţiune (dialectică) şi intelect (logic).

Ce instanţe, atunci, au înlocuit pe cele invalidate? Nu cumva sunt ceilalţi zei, cei din bucătăria lui Heraclit?

Nici aceştia nu sunt văzuţi cu ochiul obişnuit. „Spiritul timpului“, de pildă, al limbii, al comunităţii ori al locului – nu sunt de văzut cu luneta. (Cremonini avea, într-un fel, instinct filosofic, dar aplicat pe dos, în domeniul ştiinţelor naturale.) Relaţiile de producţie sau formaţiile social-istorice nu se văd cu ochiul obişnuit. Nici măcar o specie nu e văzută de naturalist cu ochiul obişnuit, deşi el o crede reală.

La fel structurile – de orice soi ar fi ele – nu se văd. Şi deşi ele nu sunt doar formale, nu numai că nu se văd, dar nici nu se pot formaliza complet, ca obiectul ştiinţei matematice. Gândirea are adesea în faţă-i alte realităţi. Sau, mai degrabă vede *altceva*, în aceleaşi realităţi pe care le consideră ştiinţele.

Trebuie să avem îndrăzneala de a numi realităţile astfel văzute cu numele ce li s-a dat întotdeauna: „entităţi“. În gândirea românească, Athanase Joja a ştiut să regăsească, din perspectiva marxistă, această problemă eternă a filosofiei, care este cea a „entităţilor abstracte“. În felul lor, toate ştiinţele se ridică la entităţi abstracte, cum ar fi: numărul în matematici, codul de curând în genetică, familia, genul şi specia demult în biologie; sau cum sunt structurile chimiei (hexagonul lui Kékulé în chip izbitor), spre a nu mai vorbi de entităţile abstracte pe care le invocă ştiinţele umaniste. Vom spune însă, din perspectiva de aici a modelului fiinţei, că gândirii îi revine să considere acele entităţi care capătă funcţia celui de al treilea termen din model, a generalului, aşadar entităţile ce devin, cum se va vedea îndată, universaluri *concrete*.

Într-adevăr, entităţile abstracte din ştiinţe tind prea des să fie efectiv „abstracte“. În acest sens s-ar putea crede că orice abstracţiune din ştiinţă poate fi considerată şi o entitate abstractă. Dar entitate are pe „ens“ în ea, şi o entitate, fie ea oricât de abstractă, posedă un contur definit, o consistenţă, o natură dată. Astfel teoria numerelor, din matematici, nu reprezintă o entitate abstractă, dar numărul – da; evoluţionismul nu este o entitate abstractă, dar specia ce evoluează este. În genere un „ism“ nu poate fi privit ca o entitate.

Dacă ne întoarcem acum la „spirit“, atunci ne putem da seama încă mai sugestiv de ceea ce merită să fie numit o entitate abstractă şi de felul cum ea poate trece într-un „universal concret“. Pentru ceea ce Hegel numea spirit,

de pildă pentru spiritul unei comunităţi, vorbirea românească spunea şi poate încă spune: suflare. Toată „suflarea românească“ – spunem astăzi, pentru o entitate care trebuie numită abstractă doar în măsura în care nu posedă nimic din concretul obişnuit. La fel putem vorbi despre suflarea unei limbi, a unei culturi – suflare iar nu suflet, cum voia un Spengler – şi a unei civilizaţii.

Dar vorbirea noastră veche mai avea un termen, care etimologic ar fi încă mai potrivit pentru spirit decât cel de suflare; îl avea pe cel de „dihanie“, de la duh, care este spirit, tocmai. Se spunea astfel, prin veacul al XVI-lea, „toată dihania românească“, adică toată suflarea românească. Nu vom reţine decât o clipă termenul de dihanie, doar spre a face mai sugestivă vorbirea despre entităţi şi suflări.

Entităţile şi suflările nu sunt fără *noi*, respectiv fără realităţile individuale de orice ordin (numărul nu este fără numere, oricât ar fi ele de generalizate), dar în acelaşi timp nici noi nu *suntem* fără ele. Vorbitorul de limbă franceză, de pildă, ştie că stă sub o suflare, sub o dihanie, s-ar spune, care-i cere nu numai să aibă o anumită ordine în gândirea rostită, dar şi să pună accentele cuvintelor doar pe ultima silabă, să cânte cuvintele, într-un anumit sens, ba chiar să graseieze, adică să pronunţe lichida „r“ într-un fel anumit. Cine ar putea pretinde că spiritul limbii franceze are o existenţă independentă? Dar, fără să fie independentă de noi, vorbitorii, o limbă este ca o dihanie la propriu, care se joacă puţin cu cel prins în ea. Limba românească n-a primit italienismele pe care i le propunea Heliade Rădulescu, de la o limbă înrudită totuşi; a refuzat de asemenea îmbogăţirea cu termeni de origine slavă, deşi avea un procent atât de mare de termeni slavi în corpul ei; şi a preferat, în veacul al XIX-lea, când limbile se îmbogăţeau cu tot felul de neologisme, să împrumute cuvinte de la limba franceză (cu un fond latinesc aproape în fiecare cuvânt nou), în aşa măsură încât astăzi, la numărătoarea cuvintelor din limba noastră, se pare că am trecut de 30% cuvinte de obârşie recentă franco-latină.

Dar limbile sau comunităţile reprezintă *un* tip de suflări. Numeroase alte entităţi se pot apropia, din abstractul lor, de o anumită formă de concret mult lărgită devenind cu adevărat suflări şi, mai plastic, dihănii. Există astfel obiecte de vorbire sau de gândire care la început nici nu par a fi entităţi, dar care sfârşesc prin a deveni adevărate suflări. O clasă şcolară, de pildă, este la început o simplă diviziune administrativă. Când însă mai

târziu foştii elevi o invocă – „clasa a XI-a“ de atunci, de la liceul cutare – nu începe ea să aibă ceva dintr-o entitate, respectiv să-şi aibă spiritul ei, să fie ca şi o suflare ce trece peste şi prin tinerii aceia?

Iată acum, cu exemplul clasei tocmai, o situaţie în care, din entitate şi apoi suflare, o clasă poate deveni o adevărată dihanie. S-a făcut cândva la noi în ţară un experiment şcolar: s-au luat premianţi din toate părţile ţării şi s-a alcătuit o clasă de „premianţi“. La ce a dus o asemenea clasă şcolară? Experimentul a condus la o „clasă“ în sensul viu al cuvântului, una în care existau şi elemente supuse, dar deopotrivă elevi recalcitranţi; şi inteligenţe active, şi inteligenţe mai leneşe; şi premianţi, dar şi corigenţi, sau aproape. Clasa de premianţi s-a structurat şi a redevenit o clasă. *Spiritul* unei clase şi-a pus pecetea peste tinerii aceia, într-un sens şi-a înfipt gheara în mintea şi sufletul lor, făcându-i să fie ceea ce era potrivit pentru el; nu spunem „ceea ce vroia el“, căci am cădea în cine ştie ce idealism obiectiv.

Dacă exemplul acesta pare minor, să alegem unul a cărui demnitate ştiinţifică nu poate fi contestată: numărul. Matematicianul nu filozofează cu numărul şi prea puţin îl interesează dacă numeşti instrumentul acesta de lucru al lui o „entitate abstractă“. Dar Pitagora şi pitagoreicii au filozofat cu numărul. Pentru ei, numerele întregi şi naturale erau efectiv entităţi, nişte stranii entităţi abstracte, care făceau ca fiecare realitate să-şi aibă numărul ei „constitutiv“. Matematicienii şi-au văzut totuşi de specialitatea lor şi au indicat succesiv, de-a lungul veacurilor, mai multe feţe ale numărului decât cea de număr natural: faţa lui negativă, faţa lui raţională cu fracţiile, faţa lui iraţională cu numărul „real“, faţa lui imaginară cu numărul complex. Dar, aşa structurat, n-a mai fost nevoie să vină un Pitagora al timpurilor noastre care să filozofeze asupra numărului sau cu numărul, ci el a filozofat singur, în cultura noastră ştiinţifică.

Într-adevăr, cultura aceasta a reclamat înstăpânirea numărului asupra realităţii (întâi astronomice, apoi fizice, chimice, biologice şi sociale, dacă vrem să menţinem schema pozitivistă) şi s-a putut vedea limpede cum această entitate abstractă, care e numărul, devine un spirit şi o suflare, care trece peste şi prin mai toate lucrurile, după câte s-ar părea. Ba, dacă cineva ar îndrăzni să reia imaginea cu dihania şi s-o ducă până la capăt, el ar putea spune că dihania aceasta a mai scos o gheară, negativul, o alta, raţionalul, încă una, iraţionalul, una mai pătrunzătoare decât toate, imaginarul, şi astfel înzestrată le-a înfipt în real, pe care l-a prins într-o asemenea măsură încât

un matematician mare ca Euler a putut afirma, despre o singură ecuaţie trigonometrică purtând în ea numărul imaginar, că ar fi pur şi simplu „epura adevărului“.

Ceea ce trebuia spus, dincolo de aceste exemplificări şi formulări, prea plastice spre a putea fi reţinute, este că entităţile abstracte pot face o treabă deosebit de concretă în real. De aceea ne şi ridicăm spre ele, ca spre instanţele ce pot înlocui, şi întotdeauna în fapt au înlocuit, pe zeii leneşi ai gândirii filozofice. Iar ca şi cu numărul, filozofarea omului modern şi contemporan s-a putut petrece adesea în afara domeniului propriu-zis al filozofiei, astfel încât până şi tehnica de astăzi a condus la ceva de ordinul entităţilor abstracte încorporate, cum ar fi sistemele cibernetice şi cum sunt în orice caz sistemele descrise de teoria propriu-zisă a sistemelor, care ar putea fi numită şi una a entităţilor abstracte.

În orice caz, la asemenea zei trebuie să ne întoarcem, spre a putea vorbi de fiinţă. Ni se va părea că ei capătă un contur bine determinat şi o descriere concret figurată în „arheii“ lui Eminescu. Iar zeii aceştia minori sunt ca generalul din modelul fiinţei, respectiv ca orizontul în care se deschide prepoziţia „Întru“: sunt nu numai trecători, ci uneori pot să nu fie. Dar şi atunci, dacă sunt bine invocaţi, ei sunt cei ce „aduc“ fiinţa pe lume.

Arheii lui Eminescu.

Pentru zeii minori despre care aminteam, Eminescu a dat, în mai multe din manuscrisele sale, diverse schiţe ce păreau, fie să conducă la o mică lucrare filozofică independentă, fie, cum s-a socotit mai probabil, să reprezinte o introducere filozofică la marea povestire, rămasă neterminată şi ea, *Avatarii faraonului Tla,* după titlul dat de G. Călinescu[3].

Observaţia acestuia, cum că „fragmentul este mult evoluat conceptual şi alcătuieşte un element deosebit *(Opera lui Eminescu,* 1935, vol. III, pp. 145 şi urm.), ni s-a părut întru totul potrivită. Reţinând în treacăt indicaţia criticului că ideea de „Arheu“ apare la Paracelsus, ca şi la Van Helmont, şi că ea poate aminti de acel principiu al identităţii, prototip al fiecărui individ, de care vorbea Edgar Poe, încercăm şi aci[4] o adâncire a conceptului respectiv. O vom face pe baza aceluiaşi text din manuscrisul 2268, pe care nu-l folosesc de obicei comentatorii, ei folosind în schimb fragmentul din manuscrisul 2269.

„Dar înainte de a-mi povesti de regele Tla, aș dori să-mi spui ce înțelegi sub Archaeus, al cărui nume l-ai rostit de atâtea ori în această sară?“

„Dragul meu … Ți-am vorbit de manuscriptul din sertar. Îmi vei concede cum că toată comedia n-ar fi avut loc […] dacă nu era acel neînsemnat manuscript vechi de o sută de ani în fundul saltarului. Câtă bogăție […] în câteva foi terfelite în care zăcea învăluit Archaeus“. („O icoană vie a vieții“, spunea Eminescu în altă parte, n.n.)

„Ei bine, privește viața ca pe o comedie – cine o aranjează? Privește omul ca o mașină – cine o ține? Privește natura ca un decor – cine-o – zugrăvește? Și apoi nu uita că hârtia chiar era de nevoie numai ca să fixeze pe Archaeus. Dacă iei manuscriptul, oare el nu exista? Ba da. Ce era el? Un nimic, o posibilitate … Dar închipuiește-ți acum că-n mijlocul reprezentației un perete cade, un actor își rupe capul, unul își uită rolul … iată un archaeus jignit și simți tu că-i jignit. De ce simți? Pentru că acel nimic e și-n tine, pentru că insultat pe scenă e insultat în tine. Și cu toate acestea el putea să remâie mii de ani în saltar și corpul lui de hârtie să putrezască, tu însuți puteai să nu te naști, să fii din numărul celora ce n-au fost niciodată … ei bine, totuși existența era posibilă pentru că este. Ar fi existat ca o idee, ca o comedie primită al cărei manuscript s-a pierdut și despre care nimeni nimic nu știe, deși a existat, ba există în creerul naturei.“ [5]

„Prin urmare ai fost, ești, vei fi totdeauna.

Socotim că, mai mult decât celelalte fragmente, acesta, nefolosit de obicei de către comentatori, redă mai bine originalitatea concepției lui Eminescu, în legătură cu o temă care părea doar de împrumut. În felul cum îl concepe el, arheul este o structură, sau un pachet de posibilități structurate, care stau să treacă în sânul realității, dacă aceasta oferă condiții favorabile realizării lui. Iar ceea ce merită să fie subliniat este tăria lui de a fi într-un anumit fel, și numai așa.

Am relevat mai sus condiția generalului, din categoria căruia făcea parte Luceafărul și, putem spune acum, fac parte arheii lui Eminescu, oricât de puțin glorioși ar părea ei în comparație cu cel dintâi. Am arătat, cu prilejul interpretării *Luceafărului*, cum pot să existe, sau mai degrabă să subziste un fel de structuri fără „existență propriu-zisă, care însă apar dintr-odată în realitate, perfect organizate, dacă s-au creat condițiile apariției lor, dovedind

că nu sunt simple improvizaţii ale realităţii. Aşa erau speciile acelea – la propriu, specii de vieţuitoare ce se nasc în cazul că clima Terrei se schimbă uşor, într-un sens ori altul – care nu pot să nu surprindă, cu perfecta lor organizare, pe oricine este făcut atent asupra apariţiei lor bruşte în sânul realităţii. La fel sunt (cu un alt exemplu, poate mai puţin convingător decât speciile de vieţuitoare ţâşnind în sânul realităţii, dar de fapt ţinând tot de anumiţi „arhei“) personalităţile acelea artistice sau „geniile“ capabile să modeleze pături largi din umanitate, ivindu-se totuşi şi ele ca şi „întâmplător“ în câte un ceas de criză al spiritului. Să existe, oare, o raţiune universală, un creier al naturii, în care toate acestea să posede un fel de subzistenţă?

Nu poate fi vorba de aşa ceva, nici în viziunea lui Eminescu, ci pur şi simplu de structura lăuntrică, de intimitatea raţională, de sinea aceea mai adâncă a fiecărui lucru, una de natură să aducă ctitorii în realitate, sau, dacă nu poate să le aducă, sortită să rămână în acea zonă ontologică pe care trebuie să o numim, împreună cu Eminescu, lumea arheilor. Tăria pe care o vede acestor arhei gânditorul şi poetul nostru este subliniată de faptul că el cutează a vorbi despre „jignirea“ câte unui arheu, ca şi cum ar fi vorba de o persoană morală. În realitate, limbajul acesta nu vrea decât să arate cât de bine structurat îi apare arheul, în aşa fel încât cea mai mică abatere să fie resimţită ca o adevărată lezare a unui prototip.

În acest sens, este un fapt că, din clipa în care am devenit conştienţi de prezenţa arheilor, fie în act, fie în zona lor de aşteptare, ne dăm seama câte abateri nu sunt, în lumea noastră, şi câte nu săvârşim noi înşine. O proastă angajare în viaţă, un pas greşit făcut în progresul civilizaţiei de către umanitate, o biruinţă aparentă, dar care striveşte omul – cum sunt în Occident câteva din cele ale societăţii de astăzi –, toate acestea reprezintă jigniri aduse câte unui arheu ştiut ori neştiut. Angajarea în viaţă trebuie să fie „esenţială“ iar nu accidentală, anume pe baza necesităţii mai adânci a omului iar nu a unui demers arbitrar; progresul civilizaţiei trebuie obţinut sub un control uman, spre a nu se întoarce împotriva omului; iar biruinţele omului trebuie să-l ridice la ordine, nicidecum la profanitatea dezordinii istorice.

S-ar putea sublinia, şi de astă dată, că pe Eminescu îl întrista, într-un fel, tăria acestei raţionalităţi mai adânci a arheilor, care crea lumii noastre atâtea prilejuri de nefericire, prin incapacitatea ei de a obţine realizarea plină a

arheului, aşadar prin jignirea pe care i-o aducea. Dar, depăşind tristeţile poetului în faţa consecinţelor viziunii sale, una raţională, ca tot ce ţine de sentimentul românesc al fiinţei, putem acum vedea în arheii lui Eminescu tocmai principiile de fiinţare, suflările, dihăniile acelea bune despre care vorbeam, şi care „instituie“ fiinţa în lume, atunci când lumea le poate oferi prilejurile favorabile. Fiinţa lucrurilor, fiinţa existentului, pe care o caută ontologia – anume: ce *este* cu adevărat în lume? – îşi capătă, cu arheii, un răspuns conceptual solidar cu tot ce am făcut vădit în desfăşurarea sentimentului românesc al fiinţei, de la „întrebarea“ asupra a ce este până la modelul ontologic posibil.

VI: SENINĂTATEA FIINȚEI DIN PERSPECTIVĂ ROMÂNEASCĂ

Cultura noastră a avut în trecut trei mari gânditori care să-și fi pus problema ființei: limba, un poet și un sculptor.

Problema ființei are două fețe, una mai întunecată, ținând de greutatea lucrurilor de pe pământ și din cerul generalităților de a obține ființa; alta mai luminoasă, a ființei privită în universalitatea ei. Limba și Eminescu ne-au dat, în cele ce preced, fața dintâi. Tot limba și în chip surprinzător un sculptor, Brâncuși, ne vor arăta fața cea luminoasă.

În paginile de până acum am încercat să descriem, potrivit gândului românesc din trecut, fața mai întunecată, mai zbuciumată de căutări și neliniște, a ființei, care este și fața mai plină de nedumeriri a *cunoașterii* ei. Am văzut, în primul capitol, cum prinde treptat contur, din formulările obișnuite ale *întrebării*, dar încă mai bine din formulările mai puțin obișnuite puse în joc de limba românească, un fel de orizont al ființei;

apoi, cum se ivesc, cu *modulațiile românești* ale *ființei*, născute din iscodiri și întrebări, un fel de situații ale ei sau de ipostaze, care, fără s-o redea întocmai, înfățișează, ca și un fel de instantanee ale ei: ființa ca un *n-a fost să fie*, ca un *era să fie*, ca *nu va fi fiind, că ar fi să fie, este să fie*, în fine ca *a fost să fie*;

am văzut în al treilea capitol cum, din toate aceste semne și sclipiri ale ființei peste lume, se naște un *sentiment* al ei cu privire la lumea făpturilor reale, dând chiar și realităților individuale de o clipă sorții de a fi sau măcar de a deschide câmpuri ontologice, ca tot atâtea pâlpâiri de ființă;

am văzut, mai departe, cum putem organiza toate căutările acestea, atât ale lucrurilor cât și ale cunoașterii lor, într-o structură, un fel de arhetip sau un *model al ființei*, care se poate împlini, dar poate și să nu aducă ființa la lumină, sub întunericul lumii individualului, sau cel al luminii *Luceafărului*, sau sub ziua oarbă a neîmplinirilor, cum ar fi în *Tinerețe fără bătrânețe;*

și am văzut, în al cincilea capitol, cum și-au găsit toate acestea un fel de condensare în *arheii* eminescieni, care s-au ivit ca niște duhuri bune să

exprime felul cum se ridică totuşi spre fiinţă lumea, din negurile ei.

Despre fiinţa aceasta crescută de jos, căutând să se închege din nesiguranţele şi puţinătăţile lucrurilor, urmărindu-şi un model şi împlinindu-se câteodată, sub semnul unor principii de organizare botezate de Eminescu „arhei" nu s-a vorbit de obicei în ştiinţa fiinţei. Gânditorii europeni din trecut care au practicat ştiinţa fiinţei nu s-au îndurat de lumea de jos, aşa cum a făcut-o gândirea infuză românească... Ei au invocat în general o fiinţă de sus, sigură pe ea şi neîntinată de generaţie şi corupţie, una ce era prevăzută din plin cu luminozitate, dar care nu putea decât să arunce în umbră şi uneori în nefiinţă tot ce stătea sub ea. O asemenea fiinţă venea parcă să certe realităţile lumii, pe care tot ea le strivise, că nu se pot ridica până la ea, aşa cum în legendele noastre Muma Pădurii ceartă arborii care sunt strâmbi şi noduroşi. Aproape fiecare viziune ontologică din trecut – viziunea medievală sau cea a lui Wolff – a făcut din fiinţă un fel de Mumă a pădurii pentru cele de jos. Curajul de-a întreprinde o ştiinţă a fiinţei pentru realităţile lumii acesteia, aşadar de-a nu spune că fiinţa este „altundeva" sau măcar „altceva", nu l-a avut întotdeauna cugetul omului, astfel încât viziunea românească trecută a fiinţei, pe care ni se pare că o putem desprinde din comorile limbii ca şi din cele ale gândirii lui Eminescu, pune în evidenţă o notă originală în gândul asupra fiinţei.

Dar, cum e şi firesc de vreme ce vorbeam de fiinţa lumii reale cu negurile ei, faţa descrisă până acum este aceea mai întunecată a fiinţei. Nu este în joc fiinţa privită în ea însăşi, cu bucuria pe care o poate da ea. Eminescu în orice caz nu a gândit-o numai sub semnul bucuriei. Este în el o dublă natură de gânditor, cu o faţă care-l trimitea nestăpânit la problemele ultime, unde nu încape loc decât pentru elegia marii poezii, şi o faţă întoarsă spre lumea reală, care-i trezea interesul pentru concret, pentru istorie, pentru limbă şi limbi, pentru dramaticele realităţi economice ale vieţii oamenilor, până şi pentru statistică. Dar, la fel cum el nu afla bucuria fiinţei în nemarginile lumii, nu o putea găsi nici în marginile ei, din care se străduia s-o scoată, cu Luceferii şi arheii săi.

În această privinţă Eminescu continuă linia *Învăţăturilor* lui Neagoe, a cronicarilor şi a *Divanului* lui Cantemir, unde peste tot inimile pendulează între duhul *Psaltirii,* sincer sau convenţional invocată, şi suflul cutezător al afirmărilor omeneşti, marcate şi ele totuşi de precaritatea a tot ce e omenesc.

Cineva a adus, totuşi, bucuria. A fost sculptorul acela al zborului şi al esenţelor, Brâncuşi. El singur spunea, cu îndrăznirea simplităţii, că vrea să aducă oamenilor bucuria. Alt nume nu-i dădea – dar ne este limpede astăzi, privindu-i opera, că era vorba despre bucuria *aşezării în fiinţă.* Brâncuşi descrie *ce e durabil,* chiar când face portrete de fiinţe reale, căci le înscrie şi lor chipul printre esenţele generale. Tot ceea ce la alţii a putut fi chinuit şi întunecat, la el devine simplu şi are parte de bucurie. Este un splendid „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit", şi la el. Dar în loc să reprezinte, ca la Pascal, un fel de agonie până la sfârşitul lumii, la el devine o jubilare, care nu ţine de credinţă – deoarece tocmai credinţa îl întrista pe celălalt –, nu ţine nici de o evaziune din lume, ci de buna aşezare, cu cele ale lumii cu tot, în fiinţă.

La prima vedere opera lui Brâncuşi poate să trezească îngrijorări. Nu a pus el în curgere natura şi făpturile ei? Totul a devenit disparent într-o artă, ca a lui, care nu mai este „reprezentativă", dar nu vrea să fie nici abstractă, ci superior prezentativă, totuşi. Fiecare lucru a devenit altceva. D-ra Pogany nu e d-ra Pogany, pasărea nu e pasăre, sărutul nu e sărut. Însuşi felul de a înregistra al spectatorului, până şi simţurile lui devin altceva în faţa acestei opere. Cea mai mare suferinţă, când vezi o sculptură de Brâncuşi, este că nu poţi s-o mângâi, ieşind din depărtarea şi instantaneitatea văzului, spre a trece în apropierea şi blânda alunecare a pipăitului. Pentru antici, primul dintre simţuri, şi care reapare în toate celelalte patru, este pipăitul. Văzul însuşi este pipăit, aşa cum spune într-una din însemnările sale şi Eminescu.

Dar dacă făcând aşa, adică deformând lucrurile şi propria noastră sensibilitate de spectatori, sculptorul te îngrijorează, în acelaşi timp el te îmblânzeşte şi modelează sau îmblânzeşte lumea. Lucrurile s-au apropiat de tine, aşa cum a părut sculptorul să le aducă la el, s-au contopit şi au intrat în alunecare, într-o altă devenire decât cea de trecere şi pierdere. Este ca în prepoziţia noastră „întru" şi în situaţia descrisă de „a fi întru", unde între ceea ce este ceva şi lucrul întru care el este nu mai încape distanţă; unde sensurile opuse, ale individualului şi legii, se contopesc şi unde începe alunecarea spre ceva neştiut, dar sigur, ca o laolaltă devenire. A putut surprinde în arta lui Brâncuşi numai ceea ce ar trebui să definească oricând lucrările omului şi ale artistului, anume un fel de Contra-Fire. Lucrările firii sunt unele: să pună totul în prefacere. Lucrările omului sunt altele, să pună totul în aşezare, ceea ce înseamnă în *alt* fel de într-o mai bună prefacere.

Este o cu-adevărat omenească şi bună Contra-Fire la Brâncuşi, în felul cum organizează şi înfăţişează el lucrurile. Când el înţelege că tendinţa oricărui lucru ce a prins o întruchipare este şi trebuie să fie desprinderea de gravitaţie, ne-atârnarea, intrarea într-o formă de libertate, atunci visează de-a lungul întregii vieţi zborul şi face astfel încât toate, chiar şi broasca ţestoasă, să zboare, adică să fie *întru* zbor. Căci aşezarea potrivită a lucrurilor este pe o cale; intrarea în ordine, ca şi pe o orbită, trebuie să fie un fel de românesc „aşterne-te drumului”. Este probabil că lui Brâncuşi i-ar fi plăcut conceptul de *Tao* – pe cât putem înţelege din el – aşa cum îi plăcea poetul tibetan Milarepa. Ceea ce caută şi află el este o cale şi o raţiune, un sens, o dreaptă îndrumare sau aşezare, în albia curgerii lor, pentru toate câte i-a fost dat să ia în Arca sa. Iar ca şi la Tao, în viziunea sa nu încape sfârşit.

Într-adevăr, ceva care iarăşi ar putea să te uimească la Brâncuşi artistul, faptul că aproape nicio operă nu se încheie, rotunjeşte şi nu devine „unică”, faptul că absolut toate *s-ar putea* relua, ba majoritatea sunt reluate de el, capătă sens abia când surprinzi gândul mai adânc, întru fiinţă, al artistului. Este gândul din Tao, sau gândul lui Bach şi gândul oricui ştie de ordine. Nu se poate sfârşi, desigur, odată intrat în ordine. În ciuda finalurilor sale admirabile, Bach nu sfârşeşte. În cazul lui Brâncuşi, de asemenea, nu ai odihnă. Realul în general se neodihneşte prin imersiunea sa în ordine, prin intrarea sa în lege şi formă. Iar o asemenea neputinţă de-a sfârşi, cu sens pozitiv, este şi în prepoziţia noastră „întru”, ba chiar îi exprimă natura de a fi Cale.

Ce este la drept vorbind „aşezarea” aceasta în fiinţă a lui Brâncuşi, în ce măsură va duce la o bună reaşezare şi devenire, precum şi felul cum s-a putut exprima devenirea tocmai în fiinţa brută a pietrei şi marmurei, o vom vedea încă o dată la urmă. Acum suntem datori să vedem dacă, pentru bucuria neaşteptată, dar semnificativă, a creaţiei lui, nu se pot găsi totuşi antecedente în cultura sau în cuvântul românesc. Şi antecedentul – cel principal, pentru că este al limbii, adică al materiei în care se înscrie tot ce este creaţie – l-am şi numit: e prepoziţia „întru”, cu iradierea ei în tot ce e românesc.

Am invocat-o până acum tot timpul, în descrierea primei feţe a fiinţei, după versiunea noastră românească, faţa mai întunecată. Acum putem invoca situaţia adusă de „întru” pentru faţa luminoasă, sub semnul căreia s-a ivit, ca şi o noutate în lumea noastră, opera lui Brâncuşi, cu bucuria ei. De

rândul acesta, pentru că nu mai e vorba de trudnica ridicare de la realităţile obişnuite la o formă de fiinţă, ci de fiinţă însăşi, trebuie să cercetăm pe *întru* şi *a fi întru* în ele însele. Sentimentul românesc al fiinţei trebuie să privească şi *starea* de fiinţă, nu numai intrarea în ea. El se exprimă, în ce priveşte realităţile obişnuite, *prin* întru, graţie lui întru, cum am făcut vădit, dar el s-ar putea exprima. şi *ca* întru, aşadar că acea intrare în ordine şi aflare a drumului care făcea seninătatea operei lui Brâncuşi şi-a altor câtorva. O numim devenire întru fiinţă, şi spre ea vor conduce toate considerentele despre *întru* şi *a fi întru.*

A fi întru

Printre prepoziţii, care ţin toate de văz parcă, „întru" este o formă de pipăit, având titlurile depline ale acestui simţ deopotrivă de rând şi ales. Toate prepoziţiile au într-adevăr o reprezentare spaţială, cum s-a observat: şi *în* şi *spre* şi *la* într-un sens şi *cu* sau *fără*, în chip limpede *sub* şi *peste*, laolaltă cu locuţiunile prepoziţionale, indicând în general ca şi o desprindere din verb către ceva de ordinul unui substantiv. Numai „întru" nu este spaţial; sau el indică o altă raportare, mai suplă, care poate cuprinde ca momente particulare toate raportările prepoziţionale. Mai mult încă, el sugerează o structură în care intră spaţialitatea însăşi, după cum sugerează o deschidere în care poate încăpea şi desfăşurarea în timp. Într-un cuvânt, sugerează un fel de *câmp*, spaţial şi temporal, static dar şi mişcător, cu un cuprins dar şi cu lărgirea acestui cuprins.

Cu „întru" ceva se cufundă în altceva, intră în contact direct, ca în pipăit, creşte laolaltă cu el nemijlocit, concreşte şi, departe de-a da o simplă compunere, dă o contopire – aşa cum ne păreau că dau şi unele cuvinte româneşti, reprezentative sensurilor înmănuncheate, uneori chiar opuse. Este semnificativ că „întru" se foloseşte adesea cu verbe sau substantive verbale de *prefacere* (întru adormire, aflare, împlinire), el exprimând astfel devenirea. Dar în orice caz exprimă apropierea, intimitatea, aşa cum, la limită, devenirea întru fiinţă ar exprima intimitatea dintre devenire şi fiinţă. Toate celelalte prepoziţii au ceva rigid în ele şi o năzuinţă spre exactitate. Dar precizia lor ar putea apărea doar ca un moment fixat în nedeterminarea lui *întru.* La drept vorbind *în* este efectiv un simplu moment al lui *întru*, ca şi *înspre; cu* este un aspect de-al lui, ca şi *fără.* Toate prepoziţiile, poate, în

rigiditatea lor, sunt cazuri particulare ale procesualităţii lui *întru,* aşa cum văzul, auzul, mirosul şi gustul erau, după Aristotel – căci el o spunea –, forme de pipăit. Întâi este situaţia descrisă de *întru,* pe urmă vin celelalte prepoziţii cu situaţiile lor.

Dar dintre toate prepoziţiile care se înscriu în matricea lui, sau se înrudesc cu el, *întru* se desprinde cel mai mult *de în* sau *înăuntru,* care tocmai că îi dădeau conţinutul semantic, pe vremea când era încă *intro* în limba latină. Acesta din urmă a rămas ruda săracă, faţă de bogăţia lui „întru"; este fratele întârziat într-un singur înţeles şi rost. Extraordinara evoluţie semantică a lui *întru* în limba noastră nu poate fi mai bine pusă în relief decât tocmai confruntând pe *întru* cu *înăuntru* şi, mai ales, pe *a fi întru* cu *a fi în*. Atunci înţelegi, cu exemplul acesta, ce înseamnă inventivitatea şi geniul limbilor.

Faţă de sensul său originar de „a fi în", românescul „a fi întru" a început să zboare, ca statuile lui Brâncuşi. *A fi în* a rămas să exprime situaţia de închidere, în toate sensurile închiderii. Căci există şi sensuri bune ale închiderii din *a fi în*: adăpostul, odihna, fixaţia, siguranţa, investirea prin altceva, fericirea apartenenţei la un tot, sânul matern, reintegrarea. Orice făptură, într-un fel, este *în* şi pare a tinde să fie şi mai bine în marele ei tot. Dar „a fi în „reprezintă totodată odihna şi letargia (= uitarea de acţiune), renunţarea şi inerţia. *A fi întru* se desprinde din pierderea de sine şi uitare, aşa cum s-a desprins *întru* de *intro,* câştigându-şi autonomia. Poate fi la început şi el o formă de închidere, şi chiar trebuie să fie aşa, dar este una ce ştie să se deschidă. Este ca o trezire din somn şi trecere în starea de veghe. Cum să fie mai bun somnul materiei moarte, cel al materiei vegetale, somnul şi muţenia, adică lipsa rostirii, din lumea animală, sau somnul încă, dacă nu somnambulismul, în care poate recădea conştiinţa însăşi – faţă de veghea fiinţei deplin deschise?

La nivel uman, totuşi, majoritatea fiinţelor trăiesc încă *în* ceva, în timp ce viaţa lor abia ar începe dacă ar ieşi de acolo. Educaţia omului ar reprezenta în definitiv trecerea dintr-o prepoziţie într-alta, atâta tot. Oamenii au fost prea des sub ceva (sub alţi oameni, *sub* un gând pustietor) sau au fost *cu* ceva, ca un simplu fenomen de însoţire, sau *prin* ceva, uneori *fără* ceva (mai ales fără ceva, tânguindu-se ca d-na Bovary), alteori venind *de la* ceva şi trăgându-se *din* ceva – şi nu au fost decât atât. Dar cel mai adesea ei au fost *în* ceva. Toţi ar fi trebuit scoşi din regimul prepoziţiei lor şi mutaţi în

regimul lui *întru.* Viaţa începe cu a fi întru, aşa cum şi pentru lumea noastră de astăzi viaţa se deschide întru viitor.

Chiar dacă se însufleţesc o clipă, totuşi, lucrurile şi omul nu sunt neapărat statornice în ordinea viului, ci pot recădea în felul de-a fi al celor inerte, atunci când decad din condiţia lui *a fi întru,* adică din prepoziţia împlinirii în cele ale stagnării. Iar toată problema omului este, de fiecare dată, să iasă din inerţia situaţiilor prepoziţionale în genere şi în particular din cea a lui *a fi în* intrând în câte o formă de *a fi întru.* Sau, la limită, să fie în *acea* formă de *a fi întru* care să nu-l mai readucă la niciun fel de *a fi în.*

Dincolo de om, în puritatea lor, ca structuri libere, *a fi întru* şi *a fi în* au un întreg buchet de trăsături deosebitoare.

A fi în explică lucrurile *fără rest*: aşa sunt ele, ca într-un întreg în care fiecare lucru trebuie să fie la locul lui. *A fi întru,* în schimb, dă socoteală de lucruri *creând un rest.* În situaţia dintâi realităţile sunt cum sunt şi nu trimit dincolo de ele, într-un fel ele sunt „numărate”: totul e în ordine, fără nicio abatere, deci fără ca noul să se mai poată naşte. *A fi întru* lasă realităţilor sau le aduce un rest, iar abia astfel, trimiţând dincolo de ele, lucrurile pot fi înţelese ca punând ceva pe lume.

Dacă este aşa, o a doua trăsătură deosebitoare ar putea fi că *a fi întru* nu e numai la capătul lucrurilor, cu aşezările superioare ale fiinţei umane, ci şi la *începutul lor,* în ceasul când ele prind fiinţă. Cu *a fi în* se împacă haosul; lucrurile pot fi concepute ca prinse în dezordinea acestuia şi n-au cum ieşi de acolo. La fiecare început al lucrurilor (ca şi al cugetului şi situaţiilor omeneşti, cu haosul lor) lucrează *întru.* El rămâne mai departe lucrător şi este cu atât mai activ, cu cât te ridici mai sus pe scara realităţilor; dar virtuţile sale se văd încă de la începuturi, când el lucrează singur.

Să ne închipuim un haos, atât în mare, pentru firea toată, cât şi în mic, pentru o creaţie ce nu s-a născut încă (la om, pentru o hotărâre sau o faptă ce nu s-au conturat încă). În haos, firește, totul este în dezlegare. În sânul lui, cu alte cuvinte, nu operează nicio prepoziţie: nimic nu este nici *pe* nici *în* nici *sub,* nici *cu,* nici *fără.* Dacă acum, în această totală dezlegare, se iveşte o închidere sau mai degrabă o înfăşurare – ca în teoria carteziană a vârtejurilor, de pildă –, se creează o situaţie în care devine posibil exerciţiul unei prime prepoziţii, şi numai al ei la început: *întru.* Ceva, de pildă, intră în vibraţie şi se răspândeşte apoi ca o undă: dar o face *întru* vibraţia de la început. În lumea cugetului ceva se poate prinde într-o întrebare: căutarea

ce urmează va fi „întru” orizontul acelei întrebări şi teme. Sau, în lumea naturii, ca şi în cea a cugetului, lucrurile se pot prinde într-o simetrie, într-o polaritate ori într-o formă de antagonism. Nu este încă niciun fel de *a fi în,* cu ele, dar a *fi întru* operează pretutindeni.

Cu o a *treia* trăsătură deosebitoare, atunci, *a fi în* exprimă o situaţie bine determinată, o închidere sigură pe ea şi în definitiv *exactitatea,* pe când a *fi întru,* cu deschiderea sa, tinde să exprime ceva mai mult decât precizia: să spunem, ceva de ordinul *adevărului. A fi în* – adică în bună ordine şi fixaţie – este efectiv condiţia ştiinţificului. Gândirea ştiinţifică „exactă” s-a străduit să vadă cum sunt lucrurile din câte un domeniu *în* lege, în întreg, iar gândirea ştiinţifică exemplară, cea matematică, a dat cu teoria mulţimilor paradigma lui a *fi în.* Potrivit acestei teorii fundamentale, un element este *în* mulţime, aparţine unei mulţimi, şi atâta tot, o submulţime este şi ea inclusă în mulţime (şi nu se ridică la puterea ei decât ca un paradox, la mulţimile infinite). Nici elementul, nici submulţimea nu pot avea privilegiul „punctului” invocat de Eminescu şi care putea fi stăpân peste marginile lumii. Ele stau cuminţi în mulţimea lor, aşa cum fenomenele particulare din ştiinţele felurite stau cuminţi sub legea lor.

Aşa, sub semnul lui a *fi în* sunt toate ştiinţele pe care le numim exacte şi din care s-a năzuit uneori să se facă modelul ştiinţificului în genere, în timp ce aşa-numitele ştiinţe ale omului, care vor mai mult decât exactitatea – ba o vor chiar atunci când nu pot obţine deplina exactitate – îşi caută adevărul sub semnul lui *a fi întru.* Şi poate că *a fi în* şi *a fi întru* exprimă mai bine deosebirea dintre cele două grupe de ştiinţe decât s-a putut face cu denumirile date; numele noastre ar sugera ceva mai originar. Căci graniţă precisă nu poate fi între ştiinţele naturii sau ale exactităţii şi ale omului; iar pe de altă parte, cum pot fi matematicile, care sunt ştiinţe tipice ale exactităţii, altceva decât ştiinţe ale omului, în primul rând? Este vorba de ceva mai originar decât ştiinţe, metode şi domenii, tocmai de opoziţia dintre *a fi în* şi *a fi întru.* În opoziţia aceasta apare un conflict ireductibil, cum nu era în cazul ştiinţelor şi metodelor. Iar dacă cu *a fi întru* nu te afli în siguranţa şi rigoarea formală în care te aşază *a fi în,* te afli, totuşi, într-o formă de ordine care depăşeşte pe *a fi în.* Este ordinea care deschide – ni se pare – către adevăr, aşa cum va deschide către fiinţă.

Poate că o *ultimă* deosebire între *a fi în* şi *a fi întru* – dacă deosebirile pot fi numărate, dacă în nuanţele lor ele nu sunt nesfârşite – pune cel mai bine

în lumină opoziția. În *a fi în* elementul ca atare nu interesează; el *este în* așa cum sunt toate celelalte, având aceleași proprietăți ca și ele. Nu reprezintă ca atare ceva individual, ci un simplu caz particular, cum este în științe fiecare element considerat. Cu *a fi întru*, în schimb, apare *individualul*, spre deosebire de particular, și odată cu acesta promisiunea de ființă, așa cum o sugera, cu cei trei termeni ontologici, „modelul" ei posibil sugerat mai sus. Elementul, tocmai, este cel care interesează acum, în situația adusă de *a fi întru*, căci el este susceptibil să se ridice la puterea întregului. Punctul ca o „boabă a spumei" de care vorbea Eminescu era mai de preț decât restul lumii; el putea vorbi în numele întregii lumi, ca „stăpân" al ei, o putea stăpâni și defini, așa cum și un singur exemplar uman se poate ridica, de la individualul lui, la generalul uman, chiar la nivelul trupesc, cu măiestria lui de alergător sau de gimnast care exprimă visul de zbor, de grație, de eliberare al ființei noastre, și cu atât mai mult la nivel spiritual, unde un singur exemplar poate da măsura întregului omenesc. El este *întru* omenesc, și nu *în* el.

Așa sunt lucrurile spiritului *întru* valori, și nu *în* ele. *În sub, peste, cu* (în care să nu fie niciun „fără") – valoarea frumuseții, de pildă – nu există nimic; dar *întru* ea pot fi lucrurile și ființele. Într-adevăr, *în* fixitatea și odihna valorilor ce poate fi? Doar *întru* ele. Dar așa începe să fie și în științele „exacte", unde unele viziuni, ca teoria sistemelor, capătă astăzi atâta însemnătate tocmai pentru că – vom cuteza să spunem – știu să pună în joc situația lui *a fi întru*, dincolo de acel *a fi în* care le definea exclusiv în trecut. Până și știința cea nouă, cu atâtea aplicații practice, a ciberneticii folosește conștient, și în spirit de exactitate mecanică aproape, situațiile lui *a fi întru*, cu homeostazia și acțiunea ei inversă, făcând ca individualul (al unui sistem cibernetic anumit) să recapete sens într-o lume ce intrase în monotonia cazurilor particulare. Prin *a fi întru*, abia, lumea lucrurilor capătă acum identitate.

Pe toate acestea ni s-a părut că putem să le citim în trăsăturile distinctive dintre a *fi în* și *a fi întru*. În experiența de gândire – căci altfel cum s-o numești? – a limbii românești, sau prin analizorii pe care i-a pus ea în joc, *a fi întru* s-a desprins de *a fi în* la fel de mult cât a evoluat prepoziția *întru* față de celelalte prepoziții. *Întru* exprimă, ca și ele, o „situație". Nu este un „principiu" al realității, din care să decurgă fenomenele acesteia, niciun adevăr formal (deși s-ar putea concepe o viziune organizată, care să înceapă

ca în sistemele formale de astăzi: să presupunem că există o vocabulă „întru” cu o situație descrisă de „a fi întru”; ce decurge de aici?), este doar o situație. Dar situațiile pe care le „creează” celelalte prepoziții sunt sumare și înghețate. Riscul și sterilitatea prepozițiilor obișnuite este tocmai de a exprima poziții și așezări fără nicio tensiune în ele; până și prepoziții ca „spre” au în ele odihna așezării pe o direcție prea sigură. Limbii noastre i-a plăcut să gândească prin *întru* o prepoziție fără poziție exactă, ca o așezare mișcătoare sau în orice caz încărcată de o tensiune. Cât de puțin pare a fi rămas în *a fi întru* din *a fi în*!

Dar, cu un admirabil control al gândului și al procesualității aduse de el, limba a făcut ca *întru* să păstreze totuși în el amintirea lui *în* și *înăuntru*, din latinescul „intro”. Pretutindeni vedem lucrurile din afară și orice înăuntru e privit din afară; aici, cu *întru*, înăuntrul este văzut dinăuntru, ca dintr-o perspectivă nucleară. Subiectivitatea însăși a omului, atât de vinovată în fața exigenței de obiectivitate a științelor exacte, devine, cel puțin o dată, un privilegiu științific. Așa cum înțelegi ce e viața pentru că ai viață și cum înțelegi ce este omul pentru că ești om, poți înțelege ce înseamnă *a fi întru* pentru că ești o intimitate proiectată în lume. Ca individualul tău faci experiența realității individuale, așezate *întru* ceva. Iar dacă individualul deschis către un general este prima treaptă către ființă, cu sinea ta poți încerca să vezi ce este în sinea ei ființa.

Despre ființă și cele două deveniri

Ești întru ceva (un gând, un proiect, un înțeles de viață, o lege). Aceasta înseamnă, într-un sens, că ești învăluit și totalizat de ceva care e mai puternic decât tine. Fie că ai ales să fii *întru* el, fie că ai devenit conștient de-a fi fost *întru* el de la început, înțelegi că identitatea ți-o dă acest învăluitor fără identitate încă. Pentru că, așadar, nu te mai poți investi fără natura lui, îi cauți numele, definiția, hotarele. Dar nimic nu-ți poate arăta *din afară* hotarele lui, căci ești și rămâi *întru* el; tot ce vezi este că faptul de-*a fi întru* el îi mută statornic dinăuntru hotarele, așa încât învăluitorul care-ți dă identitate n-are nici el identitate stabilă, ci și-o capătă odată cu a ta.

Atunci ceea ce te adeverește are nevoie de adeverirea ta și este pe măsura puterii tale de-a adeveri. Deși nu-i poți da măsura deplină, nu ești mai puțin

purtătorul fiinţei lui, şi recunoaşterea pe care i-o acorzi este cunoaşterea măsurii lui. Fiinţa *întru* care eşti e, astfel, pe măsura tăriei tale de înfiinţare.

Şi totuşi eşti *întru* fiinţa învăluitorului şi nu de la sine fiinţător. Eşti permanent dincolo de tine, în rostul pe care încerci să-l identifici şi care-ţi apare înainte ca un scop, dar care este la fel de bine mijlocul tău de-a intra în ordinea ta. El este orizontul în care eşti aşezat şi în care de fapt te reaşezi tot timpul, ca în răspunsurile acelea care abia ele nasc întrebările. Dar el este în acelaşi timp şi miezul tău, principiul tău organizator, aşa cum totalitatea se rosteşte prin părţi, se pune în rost, făcându-le şi pe ele să intre în rostul lor. Mai adevărată decât fiinţarea lui sau a ta este fiinţa voastră comună, solidaritatea voastră.

Iar solidaritatea este, la rândul ei, *întru* ceva: *întru* această împlinire comună. Când orice exterioritate s-a pierdut, abia atunci situaţia începe să aibă un nume: este acea de „a fi întru”.

Experienţa aceasta directă în subiectivitatea umană, sau mai bine în sinea omului, poate descrie ceva din lucrările ce se petrec în orice *totalitate* desfăşurată. În aşezarea sa deschisă, *a fi întru* trimitea de la început la un tot, în sânul căruia este şi lucrează partea. Dar spre deosebire de alte situaţii, unde totul este de asemenea implicat, dar este presupus a preexista, „întru” îl face abia el cu putinţă. *A fi în* implica şi el un tot, dar de fiecare oară unul gata dat. *A fi întru* poate fi şi într-un tot ce nu există încă sau care, ca adevărurile ştiinţei de astăzi, se „educă” şi el.

Cu o parte care nu e cu adevărat parte şi un tot care nu este nici el unul stabil, se constituie acum universul lui „a fi întru”. În această procesualitate nimic nu-şi păstrează identitatea, nici totul, nici partea, nici orizontul, nici aşezarea, nici aflarea. Toate s-au sudat. Toate sunt de-a una, în *a fi întru.* Dar toate sunt şi către una. Totalitatea în expansiune, prin deschiderea ce se crea şi prin „câmp”, se rezolvă într-una deconcentraţie. *A fi întru* exprima, în primul moment, lărgirea; acum totalitatea s-a maturizat, putând exprima restrângerea. Ceea ce se preface, cu a *fi întru,* este *numai întru ceva,* strângând risipa lumii în întruchipările ei. Dar dacă nu vrei să regăseşti întruchipări anumite, poţi încerca să vezi aici exerciţiul pur al structurii descrise, de la totalitatea în expansiune la partea purtătoare de tot, la totalitatea închisă ca un orizont asupra părţii, apoi la totalitatea sudată cu partea, la cea devenită principiu de organizare şi orientare a părţii, până la totalitatea de restrângere şi focalizare într-un punct.

Așa ne este *ființa însăși*: un întreg, care nu e un întreg dat, deși ființa lumii s-ar spune că este totalitatea în expansiune a celor ce „sunt” în lume; ci un întreg ce se trage înspre fiecare parte, făcând ca aceasta să fie purtătoare de ființă, de întreg. E o totalitate ce învăluie partea, ca un orizont al ei; una ce se contopește cu partea, devenind intimitatea ei, ca și principiul ei de organizare și făcând ca tot ce este să tindă către o ființă în sânul căreia dintru început este, să caute aceea ce și deține, să se orienteze către sensul propriu și să se cufunde în acesta ca într-un temei unic.

Așa e și *adevărul*: o totalitate și el, care nu poate rămâne totalitatea simplă a adevărurilor la plural, ci care este de așa fel încât orice adevăr parțial ar trebui să se ridice la puterea Adevărului. Sau este un orizont în jurul fiecărui demers de adevăr. Dar nu e în același timp și tot ce e mai intim în fiecare adevăr? În situația creată de *a fi întru*, paradoxul acela al adevărului, semnalat încă de antici, cum că nu poți să-l recunoști decât dacă îl cunoști dinainte, începe să-și piardă ascuțișul. Întocmai ființei, adevărul nu e urmărit pentru că e total neștiut, ci o anumită cunoaștere a lui e cea care deschide câmpul căutării lui. Căci acea cunoaștere este în primul rând știința organizării și orientării unei căutări, cu năzuința de a afla adevărul în concentrare acum și nu în expansiune, ca la început – tot după modelul lui „a fi întru”.

„Întru” este, așadar, o fericită vocabulă a strămutării, a devenirii. Tot ce este e *altceva*, spune în definitiv cultura; imediatul nu este imediat, ci el însuși îndepărtat, așa cum știința străvede legea în individual, sau arta esențialul în real. Dar strămutarea cea mare este cea pe care o dă tema gândirii însăși. Căci tema gândirii, după antici, a fost ființa; tema ei, după unii moderni, devenirea. Dacă însă tema adevărată, dindărătul acestora, ar fi devenirea adevărului însuși și devenirea *întru ființă?*

Dacă am admite o clipă că devenirea se opune ființei – cum s-a spus prea des, cu riscul de-a preface devenirea într-o disoluție și ființa într-un îngheț –, atunci ar trebui recunoscut de asemeni că limba și spiritul românesc ar avea mai ales organul ființei. Modalitatea duratei, a permanenței (atribute pretinse ale ființei) au trimis la neobișnuit de multe adverbe, în limba noastră, iar adverbul este cel care creează echilibrul mai subtil al gândului, căci îi pune în ordine neliniștile, verbele. Spunem: totdeauna, veșnic, mereu, de-a pururi, statornic, întruna – dincolo de formațiile curente și în

alte limbi, cu prefix negativ: necontenit, neîncetat, necurmat, nesfârşit. Dar dacă avem direct trimitere la „fiinţă” prin atâtea expresii, avem totodată şi pentru devenire un instrument de investigaţie, poate de neînlocuit, pe „întru” tocmai, care ne va readuce, cu devenire cu tot de astă dată, la fiinţă.

Devenirea nu poate fi decât *întru* ceva, respectiv întru ceva care ţine; ea presupune o formă de consistenţă. Ceea ce este în dezlegare nu are devenire, ci doar mişcare, schimbare, prefacere, sau succesiune, dezvoltare, desfăşurare – evoluţie ori transformare. Dar niciuna din acestea nu se substituie devenirii, chiar dacă devenirea *le presupune pe toate.*

Un râu nu devine, ci curge. O transformare matematică nu devine, ci se desfăşoară. Stările vremii nu devin, ci se succed. Niciuna din aceste manifestări ale realităţii nu are loc cu necesitate *întru* ceva. Devenirea se iveşte, în ele şi cu ele cu tot – de la simpla mişcare până la transformare –, abia din clipa când s-a obţinut, de către natură sau om, o întruchipare a situaţiei descrise de „a fi întru”. Devine ceea ce este *întru* ceva; şi devine însuşi lucrul (orizontul, întregul) *întru* care este ceva; sau, laolaltă sudate, devin partea şi întregul, lucrul şi orizontul, învăluitul cu învăluitor cu tot. Nu poate deveni decât o totalitate de fiecare clipă, aşadar ceva care, devenind, se reaşază statornic ca totalitate.

Se ştie că anticii n-aveau înţelegere pentru devenire. După ei, atunci când ceva e nedeterminat, este în nefiinţă, în singura formă de nefiinţă, pentru ei, materia indistinctă; când ceva este în act, înseamnă că e împlinit, aflându-se în ţinta sa atinsă, în ţelul său. Aşadar, între nefiinţă şi fiinţă nu ar fi loc pentru devenire, ci doar pentru actul violent al naşterii. Ceva ar fi sau *în ţintă* sau în *afară* de ţinta sa.

Dar nu poate fi şi *întru* ţintă, cu o a treia modalitate? Şi tocmai aceasta e devenirea, care exprimă nu capetele de drum, ci drumul însuşi, cu capete cu tot. Ceea ce e în devenire a părăsit informul materiei de început, dar nu e nici în forma, deplin obţinută, a capătului atins; este întru forma aceea, cu ea cu tot, modelându-se prin ea şi făcând ca ea însăşi să se modeleze prin devenire. De aceea anticii n-au problematica devenirii (chiar dacă o implicau oricând); sau dacă au una, este problematica extremă, cu risc de disoluţie, a lui Heraclit.

Dacă acum confrunţi pe „a fi întru” cu viziunea unora din orientările modernilor, te afli în situaţia opusă, a devenirii fără capete. Cel puţin aşa o înţelegea Nietzsche, când spune (în aforismul 357 din *Fröhliche*

Wissenschaft): „Noi germanii suntem hegelieni chiar dacă n-ar fi existat Hegel, în măsura în care [...] atribuia instinctiv devenirii și desfășurării un înțeles și un preț mai plin decât lui «ceea ce este»; noi cu greu dăm crezare îndreptățirii unui concept ca acela de ființă”.

S-ar putea ca în interpretarea aceasta să-și facă loc mai degrabă tema nietzscheană și goetheană a unei deveniri de „dincolo de bine și de rău”, decât viziunea lui Hegel însuși. Dar nu e mai puțin adevărat că ființa și neființa le-au putut părea *anterioare,* măcar logic, devenirii, care ar reprezenta „sinteza” lor; în timp ce „a fi întru” exprimă, pentru devenire, o situație într-atât de originară încât se poate spune, din perspectiva ei, că ființa și neființa nu *fac* devenirea, ci se *desfac* din ea. Așa cum în fizica modernă anumite particule se descompun în elemente din care n-au fost compuse niciodată, lecția lui „a fi întru” este că ființa și neființa sunt termeni spre care *deschide* devenirea, în care se desface ea; iar cu aceasta, lumea reală, cu binele și răul ei, cu împlinirea sau dezagregarea ei, iese din oarba „nevinovăție a devenirii”, adică din neutralitate.

Căci întru *ce* devin lucrurile? Fie întru ceea ce este, fie – ivindu-se doar o clipă – întru ceea ce nu este, Ființa și neființa gândite izolat sunt *secunde.* De o ființă și neființă de primă instanță nu se poate întreba cel care este *în* orizontul ființei și al neființei. Dar ceea ce se află în orizontul lor le poate lărgi orizontul, chiar dacă nu poate ieși din el. Ceea ce devine poate spori sau scădea ființele lumii.

Ființa se ivește ca noutate. Așa se întâmplă și în cazul omului, care e mai expresiv decât al lucrurilor spre a face vădită devenirea și sorții ei de ființă. În mod normal omul se află în ceva, stând sub o totalitate ori alta a naturii și societății, unde n-are, ca – ins, nici ființă, nici neființă. Omul e astfel „numărat”, adică e un exemplar între exemplare, ca într-o stinsă teorie a mulțimilor. Închis așa, el se găsește dinainte predat statisticii. I se pot întâmpla tot felul de lucruri, astfel că are parte de mișcare, schimbare, înnoire și transformare, chiar evoluție, dar nu poate intra de la sine în devenire. De unde începe devenirea, fie cea istorică a colectivităților, fie cea individuală? De unde încep, pentru om și societate, sorții de-a ieși din statistică?

În cazul insului, e limpede: când intră sub atracția unui adevăr, a unui sens de viață ori a unei idei modelatoare, el înfrânge condiția de a *fi în* și trece în cea de *a fi întru* ceva. Acel termen de atracție poate să nu fie un

adevăr, un sens ori o idee gata constituite, ba chiar niciodată nu sunt constituite, pentru cel ce se deschide către ele şi devine odată cu ele, dar nu e mai puţin termenul *întru* care se petrece devenirea, cel la care ea se raportă statornic, chiar dacă îl întruchipează schimbat de fiecare dată. Cunoaşterea omului intră în felul acesta în „devenire”, sub un adevăr în acelaşi timp aflat şi căutat, aşa cum viaţa unui exemplar uman, scos din statistică, sau a unei colectivităţi care s-a integrat procesului istoric intră în devenirea sub un sens, sau aşa cum productivitatea lor comun umană trece în creativitate întru o formă de armonie superioară şi conştient înregistrată. Atunci abia se naşte noutatea, cu sorţii de a aduce fiinţa, care e întotdeauna ceva neaşteptat lumii.

Devenirea totuşi pleacă de jos, de sub om, de la lucruri, chiar de la cele inerte. Căci la fel cum ce e viu poate să nu aibă parte de devenire, ceea ce e inert poate să intre în schemele ei, care păreau să fie privilegiul vieţii. De un asemenea privilegiu se învredniceşte şi materia haotică, aducând astfel devenirea şi noutatea în propria ei lume.

Noutatea şi pregătirea fiinţei prin devenire, în universul cunoscut, le aduce întâi *unda* din fizică. Ea este un fel de *a fi întru* vibraţia iniţială, reluată şi ducând la devenire în puritatea ei elementară: devenirea identică.

Dar devenirea simplă a undei se fixează în devenitul materiei moarte, care e de fiecare dată o împachetare de unde. Un alt fel de *a fi întru* va şti să regăsească devenirea în sânul sau cu elementele devenitului chiar. Este *organicul*, care iese din închisoarea lui *a fi în*. Astăzi ştim că organicul se instituie printr-un cod genetic şi că sensul lui de existenţă este un: *a fi întru* acel cod. Acum devenirea nu mai e una spectrală, ca la undă, ci una reală şi nu mai este una de identitate, ci una de diversificare înăuntrul biotipului sau biotiparului.

Ce limpede apare, cu organicul, faptul că orice devenire este o modalitate concretă a situaţiei descrisă de „a fi întru”. O nouă perspectivă de ivire a fiinţei se naşte, odată cu refacerea devenirii în organic. Până acum fiinţa n-a fost decât o vibraţie, cu unda, sau un ansamblu de elemente, cu devenitul anorganic: lucrurile s-au prefăcut că sunt, nu au fost cu-adevărat. Cel mult au avut parte de o fiinţă infuză, de acea formă de consistenţă pe care o pune în joc orice devenire, în desfăşurarea sau desfăşuratul ei. Cu organicul, însă, devenirea se instalează în sânul realităţii şi aduce o noutate extraordinară a pământului nostru, de care nu ştiau unda şi anorganicul: fiinţa *sporitoare*.

Cum ai putea crede că ființa este o formă de îngheț al lucrurilor, sau chipul lor de fixitate în elemente? Creșterea și sporul, împlinirea și diferențierea nu pot fi decât ale *ființei*, iar concepțiile care nu caută ființa într-o asemenea devenire crescătoare, ci în elemente eterne sau în sensuri ultime, sfârșesc sau la particulele nucleare, sau atunci în inefabil, ca Heidegger.

Organicul a preluat în el ceva din expansiunea undei, care se distribuie fără să se împartă, așa cum se distribuie fără să se împartă viața. Peste lumea devenitului acestei trepte, care e materia anorganică stătătoare, el s-a revărsat, din începuturile seminale cele mai modeste, cu o putere de răspândire pe care trebuie s-o numești de ordinul *ființei*, cu riscul altminteri de a nu mai spune ceva cu înțeles despre ființă. Organicul copleșește masivitatea anorganicului oriunde apare, tocmai cu tăria devenirii, purtătoare de ființă, asupra devenitului care blocase ființa.

Dar cât anume poate exprima organicul din ființă, o arată el însuși. Dacă deschide către ea, el nu o instituie cu adevărat, căci devenirea lui *se închide* până la urmă asupra ei însăși. Devenirea aceasta diversifică tiparul întru care este, dar nu poate ieși din condiția lui și se reia neîncetat. *A fi întru*, în cazul organicului, este numai *întru* ce-i e dat. Abia omul va putea deveni întru altceva decât este el dinainte. Abia el va da premisele ființei. Firea organicului urcă numai până la o împlinire care se reia, așa cum se refac, înăuntrul speciei, exemplarele și așa cum „devin” ele, până la treapta când pot pune pe lume o nouă existență, care să devină și ea. Reluarea neîncetată este condiția organicului, a cărui devenire sfârșește prin a fi o întru mai departe devenire.

Există atunci două deveniri, ce se înmănunchează în om, dar cu orientări deosebite: o devenire întru devenire și una întru ființă. Prima a fost înțeleasă ca devenirea însăși, opusă ideii de ființă, ca în citatul lui Nietzsche și în viziunea lui Goethe. Dar și ea trebuie să fie înțeleasă prin ființă, ca o neîmplinire a ei. Devenirea întru ființă, în schimb, poate fi recunoscută ca însăși teza ființei.

Cei care au gândit și invocat ființa au copleșit prea mult pe om cu masivitatea ei. Trebuie să fim eliberați, nu copleșiți de ea. Ființa este o *lysis*, o dezlegare, iar nu ceva dat, îndărătul sau în fața noastră. Sau dacă e și îndărătul și în fața noastră, este ca un „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit”, o mare, o interminabilă noutate.

Fiindcă „întru” e cel care ne-a dat sugestia devenirii întru ființă, gândirea infuză românească asupra ființei trebuie să aibă un caracter deosebit. Într-adevăr, un alt sentiment al ființei decât cel de copleșire a ieșit la iveală în orice viziune românească. Ființa are aici o bună, o pozitivă libertate. Lumea nu e sub ființă, nu e în ființă, este *întru* ea. Așa fiind, lumea are libertatea de-a rămâne în devenire – ceea ce înseamnă în căutare și aflare, iar uneori chiar în rătăcire – cu sau fără amintirea ființei.

Căci putem vorbi despre două deveniri. Una e cea întoarsă asupră-și, o devenire numai întru ceva, ca o reluare neîncetată, satisfăcută ori nesatisfăcută cu sine și ea poate reprezenta o adevărată uitare a ființei, alta este devenirea cu năzuința ființei în ea. Potrivit cu aceste două deveniri se și împarte lumea omului, cum se împarte judecata lui, ca și cultura în întregul ei.

Sub această dublă devenire trăiește, făptuiește și creează omul. Nici vorbă ca devenirea întru ființă să triumfe *de la sine* în existența umană. Partea de devenire întru devenire este încă și în om copleșitoare. Peste tot ce e vegetabilitate și animalitate, în ființa umană, bioritmurile firii își pun pecetea, și omul trăiește sub refacerea necurmată a vieții, ca într-o devenire întru devenire pe care uneori o poate idealiza, dar căreia nu i se poate sustrage. Totodată, în zonele superioare ale existenței sale, ca societate sau ca ins, omul poate trăi sub variate forme de devenire întru devenire.

Într-atât s-a rafinat devenirea întru devenire, în cadrul existenței umane, încât un întreg domeniu de creație liberă a omului, o creație ce părea să fie de ordinul tentativei unei deveniri întru ființă, am putea spune că riscă să rămână în limitele unei deveniri întru devenire, dacă omul nu-și gândește așezarea sa în lume și societate. Este vorba de *tehnică*. În ea însăși, tehnica e o noutate în sânul firii, cu alt stil și alt orizont decât ale ei. Dar nu numai că, prin reușita și proliferarea ei, tehnica a intrat ea însăși, în cadrul societății din Occident, într-o devenire ca a firii, sporind adesea orbește și punând pe lume tot felul de făpturi cu sau fără necesitate, dar ea poate duce la o potențare a firii din om și din afara lui, care să arate nonsensul devenirii întru devenire al acestuia; poate duce, la limită, la „o tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte”, adică la o prelungire de viață care să nu aibă conținut corespunzător pentru om, cum duce la atâtea mijloace care nu

slujesc un scop lămurit, dar devin ele însele scopuri, şi sunt atunci de repudiat ca atare, pentru că mistifică ideea de scop uman.

Fenomenul straniu din a doua jumătate a veacului XX, când tineretul societăţilor care nu ştiu să fie decât de consum, pe baza unei tehnici mai înaintate, s-a ridicat împotriva unei împliniri în ordinea satisfacerii nevoilor, s-ar putea înţelege drept o exacerbaţie a conştiinţei că devenirea întru devenire, acum rafinată la nivelul omului, este suverană în lumea lui. O întreagă lume a civilizaţiei burgheze triumfă, dar se şi clatină în adâncul ei, sub semnul devenirii întru devenire.

Şi totuşi, ceea ce e izbitor, la om, nu este faptul că devenirea întru devenire a luat forme atât de rafinate încât să ducă la exasperare. În ciuda unor aparenţe de exclusivitate, conducând la sentimentul de nonsens al vieţii şi societăţii, devenirea întru devenire a fost totdeauna intim împletită, la om, cu putinţa unei deveniri întru fiinţă. Totul, de la biologie în sus, este în duplicare la om; în speţă totul se distribuie după devenire întru devenire, de o parte, şi devenire întru fiinţă, de alta.

Ce neaşteptată şi totuşi limpede înscrisă în om este prezenţa celor două forme de devenire, până şi în acest produs al societăţii care e *limba*. Dacă înţelegi că în cuvinte se poate concentra întreaga lucrare a limbilor, aşa cum lucrările felurite ale gândirii se concentrează în concept, atunci poţi vedea în câte un cuvânt o adevărată devenire întru fiinţă. În chip obişnuit, cu rostul lui de comunicare, cuvântul poartă în el o simplă devenire întru devenire, conţinuturile de gândire revenind obligatoriu la acelaşi sens – cum se întâmplă în limbile artificial construite – şi refăcându-se ca şi ritmic doar întru el. Dar cuvântul însuşi, cu orizontul lui de înţelesuri, este în viaţa reală a limbilor o totalitate deschisă, devenirea gândurilor *întru* el sporindu-i făptura şi încărcându-l cu tot mai multă fiinţă. Într-un fel, cu fiecare cuvânt se petrece această pendulare între cele două deveniri, dar la unele cuvinte amplitudinea pendulării e semnificativă pentru tăria gândului.

Ni s-a părut că întâlnim în cuvântul românesc „cădere” una din cele mai frumoase ilustrări cu putinţă pentru devenirea întru fiinţă a cuvintelor. Cu vertiginoasa lui prăbuşire, cuvântul ar părea să nu poată spune mai mult decât i-a trecut ca sens prototipul latin. *A cădea* nu poate fi decât *a cădea*; cel mult *a cădea bine, a se potrivi*, cum putea da de înţeles şi cuvântul latin. Dar s-a petrecut, ca peste tot la om, o devenire cu acest cuvânt, şi el a început nu numai să cadă mai lin, nu numai să cadă bine, dar şi să exprime

„cazurile”, aşezările, situaţiile variate ale lucrurilor, până la cazuistica lor, ba chiar să arate cum se desfăşoară ele organizat odată cu cadenţele lor. Dacă şi în alte limbi neolatine devenirea cuvântului acestuia i-a corectat căderea pe verticală într-o desfăşurare pe orizontală, în limba noastră devenirea întru fiinţă a cuvântului l-a trimis mai departe, până la a-l investi într-adevăr cu titlurile fiinţei. Căci la noi curba devenirii semantice a lui „a cădea” a început în chip surprinzător să urce, şi dacă verbul *a cădea”-cădere* păstrează încă sensul iniţial, în schimb substantivul verbal „cădere”, cu aceeaşi formă deci, poate însemna investirea: a avea căderea de a fi, de a face.

Dar aşa fiind, cuvântul nostru este, într-un sens, descrierea traiectoriei însăşi pe care se înscrie devenirea, ce înseamnă la origine, cu *de-venio* (ca *de-duco*, sau *de-currere*, *decursus)*, o venire de sus în jos, o devenire întru generaţie şi corupţie, adică întru pieire, cum spuneau anticii, apoi trece la moderni întru devenire; şi este – atât la antici cât şi la moderni, în fond – devenirea căreia îi poate reveni „căderea”, adică demnitatea de a institui fiinţa. Cuvântul acesta are căderea de a spune ce se cade şi ce nu se cade, ce poate ţine şi ce nu ţine, respectiv ce anume are *căderea de-a fi*, ultima „cădere”, respectiv urcare.

Dacă am vorbit despre devenirea întru fiinţă a cuvântului în general, pe plan semantic, am putea la fel de bine vorbi astăzi despre o devenire întru fiinţă a cuvântului, în sens ontologic, adică de o trecere a cuvântului în fiinţă. Pentru antici, era o problemă dacă e vorba de ceva natural ori convenţional, în cazul cuvântului. Dar ştiinţa de astăzi, care a integrat cuvântul în rândul semnelor, cu semiotica, a putut arăta ce tărie ontologică au cuvântul, codul, semnalul după care chemi şi manevrezi lucrurile. Astăzi obiectele cosmice sunt chemate după numele lor (prin unde şi cod) şi aşa încep să apară şi făpturile pământului, cu codul genetic. Dar ce înseamnă fiinţa, dacă nu ceea ce face ca lucrurile să fie cu drumul lor cu tot şi cu rezultatul lui? În istoria omului, cuvântul a „devenit întru fiinţă”, la propriu.

Sunt aşadar *două* deveniri peste tot în lumea omului. Când devenirea întru devenire, stârnită de om şi suprapusă devenirii întru devenire a firii din afară şi din fiinţa omului, aduce cu demonia ei (cu tehnica modernă apuseană) atâta cutremur lumii, este cazul să ne reamintim de partea largă şi bună – deşi nu fără riscuri şi ea – pe care o are în om devenirea întru fiinţă. Odată cu aceasta, nu numai demersurile omului intră în duplicare, dar şi

concepţiile lui. Va fi, de pildă, un timp al devenirii întru devenire, care e poate timpul însuşi, în înţelesul lui obişnuit, dar s-a ivit cu omul şi un timp al devenirii întru fiinţă, cu înfăptuirile lui şi cu devenirea lui rostitoare.

Nu vor fi, oare, alte înlănţuiri, cu devenirea întru fiinţă? nu va apărea altă spaţialitate, la fel cu altă temporalitate? În orice caz vor apărea spaţiul cel nou şi timpul cel nou al *creaţiei.* Să ilustrăm, această devenire întru fiinţă a creatorului, obţinută din viziunea românească a lumii, cu unul din cei mai stranii creatori apăruţi în istoria culturii: cu Brâncuşi.

Devenirea întru fiinţă

Tot cu o creaţie românească, aşadar, vom încerca să ilustrăm şi fiinţa ca fiinţă. Totul ne-a condus – cu presimţiri, simţiri şi concepte româneşti desprinse din creaţii populare şi culte ale istoriei noastre, spre a nu mai vorbi de geniul limbii – la un răspuns pentru fiinţa *lucrurilor.* Dar pentru fiinţa ca fiinţă, aceea care reiese şi ea din adâncirea lui „a fi întru”, drept devenire întru fiinţă? Ne luăm cutezanţa să o ilustrăm cu un aspect, poate cel esenţial, din creaţia îmbibată de o abia începătoare conştiinţă filozofică, deopotrivă populară şi cultă, a lui Brâncuşi.

Este ceva izbitor în opera sculptorului român. Chiar dacă prin imposibil cineva i-ar contesta valoarea, nu-i poate contesta caracterul, poate unic în istoria artei, de *universalitate.* Şi nu se întâmplă aceasta numai pentru spectatorii umani, culţi şi chiar inculţi, care totuşi pot fi făcuţi să înţeleagă ceva din *Cocoşul* lui Brâncuşi, de pildă, sau dintr-un zbor de pasăre, spre a nu mai vorbi de *Coloana fără sfârşit*; o spunem chiar gândindu-ne la un spectator extraterestru. *Parthenon-ul,* catedralele, sau *Venus din Millo* şi *Gânditorul* lui Rodin, orice creaţie de artă, chiar un monument ce nu se vrea de artă, dar poartă în el spiritul, ca Piramidele, nu ar fi de la sine inteligibile unei fiinţe extraterestre. Ar fi necesar să i se dea acesteia un minimum de lămuriri. În schimb câteva, cel puţin, din operele lui Brâncuşi ar fi înţelese de-a dreptul.

Când, în anii trecuţi, *Cocoşul* lui Brâncuşi (sau unul din cocoşii săi, căci aproape toate operele sale au izotopi, ca în viziunea românească a fiinţei şi aşa cum au substanţele lumii) a fost aşezat în faţa *Parthenon*-ului, s-a adus fără îndoială un omagiu măiestriei lui Brâncuşi. Dar nu şi inteligibilităţii artei lui? Ba mai mult, vom pretinde – independent de valoarea artistică

intrinsecă a operei antice față de opera contemporanului nostru – că marele străin ar înțelege ceva din Cocoș, în timp ce ar ridica din umeri (dacă ar avea umeri) în fața *Parthenon*-ului, nedumerindu-se cu atât mai mult cu cât *Parthenon*-ul ar fi restaurat în forma sa originală.

Se va spune: de o parte este o operă de artă cu un conținut spiritual, de alta un fel de schemă și o sugestie de operă. Dar piramida nu este și ea o schemă? Iar operele lui Brâncuși n-au, și ele, un conținut spiritual?

Toate creațiile omului par să aibă un înăuntru = *înăuntru,* cum are Piramida mormântul ei ascuns; în schimb, ceva de ordinul Cocoșului are un înăuntru = *în afară,* are sinea lucrului dezvăluită: este un cântec ce crește, o făptură sau un gâtlej ce crește, într-un cuvânt o creștere, ca și în Coloană, iar așa ceva se percepe de către oricine, chiar dacă nu știe de Cocoș și de cucurigu.

Operele lui Brâncuși sunt în universalul ființei, în „esență”, spune el însuși, nu mai sunt în simpla existență. Dar aceasta înseamnă că ele sunt cu adevărat în *universalul* ființei, exprimând ceva din ființa ca ființă. Chiar câte o operă ce exprimă mai mult o ființă anumită, ca *Domnișoara Pogany* – cu atât mai mult o făptură specifică dar în generalitatea ei, precum sunt: *Muza adormită, Măiastra, Țestoasa* – intră în ființa generală, atunci când se reiau în alte versiuni. Dacă străinul n-ar înțelege ce reprezintă *un* chip al domnișoarei Pogany, ar înțelege ce sunt izotopii unei aceleiași făpturi și ar vedea în ei aceea ce sugerăm aici pentru ființa însăși: un fel de devenire întru ființă a unei făpturi, reflectând devenirea întru ființă de ordin general. Dacă, la fel, el n-ar prinde universalul zborului din zborul *unei* păsări, ar înțelege universalitatea și o formă de esențială ființare din zborurile reluate.

Și cum să nu-i apară ceva cu înțeles în *Masa tăcerii* sau în *Coloana fără de sfârșit?* Îi poate fi limpede că este, în cazul Mesei, nu numai o *prezență*, într-un obiect central cu puii lui, cu multiplul lui, cu organizarea lui, dar i-ar fi limpede și că este acolo o *absență;* că Masa cu scaunele din jurul ei mai așteaptă ceva, ori au fost părăsite de ceva, ca atomul ionizat prin pierderea unui electron. Tot ce știe el – și ceva trebuie să știe și străinul extraterestru: *numărătoarea*, adică unitate și multiplicitate, *naștere* de ființe vii, adică prefigurare de viață, *gândire* rațională, adică deschidere dintr-un gând a unui evantaliu de gânduri – totul se poate înscrie, nu în schema, ci în concretul acestei Mese a tăcerii, care este în definitiv și una a vorbirii, cum este atât una a Morții cât și a Vieții.

Iar Coloana? Cine nu ştie nimic despre românească devenire întru fiinţă, adică despre răspunsul pe care l-am putea sugera – dar firește sugera, numai – întrebării de veacuri a lui Aristotel (ce este „fiinţa ca fiinţă”), ar trebui să se uite atent la Coloana fără sfârşit. Dacă vrea mecanicul, are acolo cea mai splendidă desfăşurare mecanică; dacă vrea organicul, vede din plin creşterea nod cu nod, vertebrarea şi organicul propriu-zis; dacă, în fine, vrea imaginea spiritului, găseşte acolo cea mai perfectă reacţie în lanţ a gândului. Vrea cumva infinitul? Dar e tocmai ce i se oferă, încapsulat acolo. Iar toate acestea sunt cu putinţă pentru că Brâncuşi s-a apucat să sculpteze fiinţa ca fiinţă.

Dar el a socotit că era de fapt „devenire întru fiinţă”, cum o simte infuz şi cugetul românesc. Iar creaţia sa se dovedeşte cu atât mai semnificativă, pentru gândire, cu cât este vorba de *sculptură*, adică de arta fiinţei statuare, pe de o parte, şi de *piatră*, adică de materia fiinţei inerte, pe de alta.

Într-adevăr, sculptura este prin excelenţă arta fiinţei, a apolinicului, căreia i se opune devenirea dionisiacă. Parmenide, cu fiinţa sa nemişcată, a fost geniul filosofic al apolinicului, dând imaginea Sculpturii absolute, sfera. Dar iată că, pentru fiul de ţăran de la Hobiţa, sculptura nu mai este arta fiinţei, ci a unei stranii deveniri, pe care noi o identificăm drept devenire întru fiinţă. Aşa cum, potrivit cu sentimentul românesc al fiinţei, aceasta din urmă se clatină, artistul face ca Nemişcarea să se clatine.

Gândirea a simţit şi ea nevoia să împletească devenirea cu fiinţa. Într-un sens, încă de la Platon se punea problema unei împăcări între Parmenide, preotul fiinţei, şi Heraclit, profetul devenirii, dar împăcarea se făcea greu, cu renunţări şi concesii de ambele părţi. În zilele noastre gândirea pur speculativă a încercat ceva şi mai riscant decât platonismul; un Heidegger s-a străduit să arate că Heraclit şi Parmenide nu mai trebuie împăcaţi, căci sunt efectiv una, deşi toţi istoricii gândirii, începând cu Platon, recunoscuseră o adevărată opoziţie între cei doi; astfel încât gânditorul de astăzi, el însuşi, trebuie să violenteze spusele lor, spre a putea cununa devenirea unuia cu fiinţa celuilalt. Dar devenirea, întru fiinţă vine să spună simplu că Heraclit, luat simbolic măcar, *este* cu adevărat una cu Parmenide, luat şi el simbolic – chiar dacă istoriceşte cei doi au fost opuşi; iar Brâncuşi nu o mai spune, ci o pune sub ochii noştri, în sculptură.

Nu numai că Brâncuşi exprimă prin sculptură contrariul ei, fluiditatea, dar el merge până la generalitatea materiei (piatră, marmură, bronz, orice),

ba până la esența ei, spre a propune prin ea contrariul. Căci orice ar fi materia, dacă ea nu e fulg sau puf de păpădie, nu poate exprima decât greutatea, în timp ce Brâncuși vrea ca ea să exprime ușurătatea, zborul, așa cum, în locul gravității ființei, sentimentul românesc intuia libertatea ei.

De aici – dacă cele două mari ordini ontologice, ființa și devenirea, au fost contopite, amintind de felul cum contopește limba românească sensurile opuse sudându-le, iar nu compunându-le exterior – simplitatea cu care Brâncuși poate face ca imposibilul să ia chip familiar și ca o lume de basm să devină realitate. Artistul, de altfel, nu impune el realității naturale o lume de basm: o găsește în sânul realității chiar, așa cum găsește folclorul românesc peste tot feeria basmului. În orașul în care și-a înălțat *Coloana fără sfârșit*, se pot vedea, așezați în grădina casei unde locuise el atunci, bolovani de piatră splendid șlefuiți nu de artist, ci de ape. Brâncuși găsise în apa Jiului o expresie directă pentru un fel de devenire întru ființă a pietrei.

Și la fel cum *vede* imposibilul sau îl obține simplu în natură, el îi dă chip de realitate, în zborurile exprimate prin piatră sau alt material și în pluralitatea unei persoane sau a unei făpturi unice, redate într-*altfel* decât își făcea succesiv, în timp, Rembrandt autoportretele. Căci acum nu mai suntem în timpul curgerii; dar suntem într-un fel de timp și într-o formă de curgere. Iar ca o nouă imposibilitate învinsă, sculptată totuși simplu, el reduce la scara omului infinitul și captează în sculptură de necaptatul.

Dar faptul că a reușit să redea infinitul în finit, zborul în fixitate și în materia inertă, identitatea într-o pluralitate care să nu fie de repetiție; faptul că putea pune sub ochii oricui devenirea în ordinea ființei, arătând că numai astfel ființa „este” și trebuie să fie, anume ca devenire întru ființă, pe toate acestea el le-a exprimat într-o statuie simplă de la începutul carierei sale – Cumințenia Pământului –, o statuie ce reprezintă poate primul său gând, așa cum ar putea să reprezinte primul gând sau ceva din prima zi când Pământul a început să gândească.

Note.

[1] Unele pagini din scrierea de față au apărut, între 1970 – 1976, ca articole în revista *Steaua*, iar *Introducerea*, în revista *Transilvania*, 1974.

[2] În cele două desprinderi — cea de familie și de semenii omului — ca și într-a treia care urmează, desprinderea de natura însufleţită, s-ar putea vedea caracterul arhaic al basmului, născut poate într-o lume ce lega pe om prin coduri și rânduieli bine determinate.

[3] Aproape toate aceste fragmente au fost semnalate și puse în valoare, pe plan filozofic, din primii ani ai cercetării manuscriselor și până astăzi. Astfel, Ion Scurtu publica, în ediția din 1905, fragmentul filozofic *Archaeus* din ms. 2269, 18-39, al cărui examen critic îl cerea I. Rădulescu Pogoneanu, în *Kant și Eminescu*, Conv. lit., XL, 68, 1906; Călinescu se ocupă pe larg de el în *Opera lui Eminescu*, vol. III, iar ceva mai în urmă, în volumul *Proza literară*, ediție îngrijită de Eugen Simion și Flora Șuteu, 1964, pp. 205-215, fragmentul reapare tot sub titlul *Archaeus*, după ce fusese în chip interesant comentat în *Introducere*, XLII urm. Redacţiuni anterioare există în ms. 2287, 70-75, iar în ediția sa Perpessicius (voI. 1, p. 358) amintește de „pagina germană, pe motive înrudite, din ms. 2262, 42v", care este de fapt, precizează el, „traducerea în nemțește a finalului din *Archaeus*“, ceea ce între altele îl face să situeze redactarea fragmentului „în epoca pregătirii doctoratului și a tălmăcirii lui Kant“, adică prin 1874.

[4] Ca în lucrarea Eminescu sau gânduri despre omul deplin al culturii românești, Ed. Eminescu, 1975, pp. 155 și urm.

[5] „Și cu toate astea sunt momente în viață în care aceste trei elemente ale minții noastre (timp, spațiu, cauzalitate, n.n.), aceste sertare în care băgăm o lume dispar pentru o clipă...”, stătea scris în fragmentul principal (a se vedea ediția Simion-Șuteu).